

مؤسسها وناشرها
هيثم الزبيدي

رئيس التحرير
نوري الجراح

مستشارو التحرير
أزراج عمر، أحمد برقاي
عبد الرحمن بسيسو، خلدون الشمعة،
خطار أبو دياب، أبو بكر العيادي
إبراهيم الجبين، رشيد الخيون
تحسين الخطيب، مفيد نجم

التصميم والإخراج
ناصر بحيت

رسامو العدد:

محمد الوهبي، جوني سمعان
حسين جهمان، عمر إبراهيم، إسماعيل نصره
خالد تكريتي، شادي أبو سعدة، فاضلي
برهان كركوتلي، صفوان داحول، تانيا كيالي
إيهاب حمشو، أسعد فرزات، لين بطل، منيف عجاج
نبيل السمان، إسماعيل قلين، حسام بلان، فادي الحموي
عمر إبراهيم، إسلام كامل، وليد نظامي

التدقيق اللغوي:
عمارة محمد الرحيلي

الموقع على الإنترنت:
www.aljadeedmagazine.com

الكتابات التي ترسل إلى «الجديد» تكتب خصيصاً لها
لا تدخل المجلة في مراسلات حول ما تعترض عن نشره.

تصدر عن
Al Arab Publishing Centre
المكتب الرئيسي (لندن)
Kensington Centre
Hammersmith Road 66
London W14 8UD, UK
Tel: (+44) 20 7602 3999
Fax: (+44) 20 7602 8778

لإعلان
Advertising Department
Tel: +44 20 8742 9262
ads@alarab.co.uk

لمراسلة التحرير
editor@aljadeedmagazine.com

الاشتراك السنوي
للأفراد: 60 دولاراً للمؤسسات: 120 أو ما يعادلها
تضاف إليها أجور البريد.

ISSN 2057- 6005



محمد الوهبي

هذا العدد

يحتفل هذا العدد من «الجديد» بالعديد من المقالات الفكرية والنصوص الأدبية والشعرية والحوارات والسجال النقدي ومراجعات الكتب، ويضم ملفين فكريين الأول تحت عنوان «المخيال التديني»، والثاني تحت عنوان «صادق جلال العظم ولعنة التحريم».

مقالات الملف الأول تتناول الاشتباك الحاصل بين العقائد والتصورات الدينية والاجتماعية والسياسية، على قوس التحولات العاصفة وما انتجته وتنتجها من هزات آخذة في خلخلة البنى المجتمعية ومعها العقائد والأفكار والتصورات عن الحاضر والمستقبل، وذلك انطلاقاً من قراءات هي «تبدلات المخيال التديني - من الجمعي الشمولي إلى الفردي الذاتي كما تعكسه حركات التطرف والإرهاب الإسلامي» لنجيب جورج عوض، «في نقد نظرية التسامح» لعبد المعطي سويد، «الأناشيد الداعشية وملهاة البحث عن معنى» لأحمد ندا، و«غيبوبة العقل - أزمة العقلانية وأزمة الدولة في الخطاب الفكري العربي» لعلي حسن الفوزان.

في مكان آخر من العدد مقالات وموضوعات تتسق وهذا الملف، وتتكامل معه. الملف الثاني تشارك فيه نخبة من الأقلام العربية، من تونس، الجزائر، مصر، سوريا، فلسطين، والعراق في مناقشة المفكر صادق جلال العظم في أفكاره التي طرحها على صفحات العدد الماضي من «الجديد»، والتي تناول فيها عدداً من الموضوعات الفكرية الشائكة، اتصلت على نحو خاص بثلاث موضوعات أساسية، الأولى تمثلت بالسياق المتعلق بالمسافة الفاصلة بين ظهور كتابه الشهير «نقد الفكر الديني» واللحظة الحاضرة، وقد تفشى الفكر الديني وتفاقم في جل المجتمعات العربية منتجاً خلاصته المتطرفة والعنيفة المتمثلة بـ«داعش» وأخواتها. والثانية في النقد الذي وجهه العظم لأفكار إدوارد سعيد في «الاستشراق»، والثالثة حول الأسباب التي حتمت غياب الفلسفة من بين الموضوعات الفكرية الفاعلة في بيئة الثقافة العربية.

«الجديد» إذ تواصل نهجها في فتح أبواب الحوار والسجال، وتحض عليه كتابها، انطلاقاً من التزامها بمضمون بيانها التأسيسي، إنما تحتفظ للمفكر العظم بحق الرد والنشر على صفحاتها، معتبرة أن أئمن ما يمكن القيام به فكرياً، في هذه الأوقات العاصفة، هو تمكين الأقلام الفكرية العربية من ممارسة دورها المنتظر منها في الحوار والسجال بأقصى قدر ممكن من العقلانية والموضوعية ■

المحرر



102



المحتويات

العدد 21 - أكتوبر/ تشرين الأول 2016



غلاف العدد الماضي سبتمبر/ أيلول 2016

قص

إرجاع أبي من العالم الآخر
مصطفى تاج الدين موسى

المظلة

إيناس عبد الله

قلبي أم قلبي
سعد هادي

أصوات

الخريف العاري
رفقة شقور

«فهرنهايت» 2016
موسم حرق الكتب ومن يكتبها
هاني حجاج

كتب

الفرق في اللعبة
"عربة الأموات" للسوداني منصور الصويم
هيثم حسين

كيف تحدث الثورات الأخلاقية عبر التاريخ
"ميثاق الشرف" للأميركي كوامي أنطوني أبياه
مهيار أيوب

نسق التمثلات وعنف التأويل
رواية "ابن القبطية" لوليد علاء الدين
سعيد الشفاج

المختصر
كمال بستانني

رسالة باريس
نهاية الدين أم عودة الديني
أبو بكر العيادي

الأخيرة

ثقافة غربية ومنتجات شرقية
هيثم الزبيدي

كلمة

حدث ما حدث كأنه لم يحدث
عن المرافحة الفكرية والمراجعات النقدية المرجأة
نوري الجراح

ملف/ المخيال الديني

تبدلات المخيال الديني
من الجمعي الشمولي إلى الفردي الذاتي
كما تعكسه حركات التطرف والإرهاب الإسلامي
نجيب جورج عوض

متساوون مختلفون
في نقد نظرية التسامح
عبدالمعطي سويد

الأناشيد الداعشية ملهارة البحث عن معنى
أحمد ندا

غيوبة العقل
أزمة العقلانية والدولة في الخطاب الفكري
علي حسن الفواز

مقالات

أحوال المشرق العربي
بعد قرن على اتفاقية سايكس-بيكو
خطار أبودياب

في معنى الضحك
الضحك والإضحك في الرؤية الاحتفالية
عبدالكريم برشيد

نقد

الرواية المغايرة
الرواية الواعية بذاتها
محسن جاسم الموسوي

حوار

محمد نور الدين أفاية
القرن العارف

مايكل روتنبرغ
شاعر اليوميات

سجال/ صادق جلال العظم
ولعنة التحريم

العلمانية والاستشراق ومركب النقص
أبو بكر العيادي

معضلة المفكرين العرب مع الغرب
صادق جلال العظم في لعنة التحريم نموذجا
أثير عادل شواي

غياب الفلسفة
حوار مع صادق جلال العظم
أزراج عمر

إعادة اكتشاف غرامشي
اليسار الذي يتحسر عليه صادق جلال العظم
سعيد خطيبي

رسالة إلى صادق العظم
أحمد برقواوي

ثلاثة رؤوس لمثلث
لكي أتفادى متاهة الدائرة
سعد القرش

الأصولية المعكوسة
عند صادق جلال العظم
إبراهيم سعدي

من كل بستان زهرة
صادق جلال العظم والحوار الغائب
بدرالدين عروذكلي

النقدان الجذري والذاتي وأوهام النخب
عبد الرحمن بسيسو

شعر

في غرف الشتاء
عبدالخالق كيطان

سماء نحاسية تمتد فوق ميدان التحرير
مايكل روتنبرغ

البدائه
محمد ميلاد

فنون

الأهوار
هنا غرست الآلهة البردي والقص
ألبوم صور: كريم إبراهيم
عبد الله مكسور

حدث ما حدث كأنه لم يحدث

عن المراجعة الفكرية والمراجعات النقدية المرجاة

I

تهيمن على هذا العدد من "الجديد" المقالات النقدية؛ الفكرية والأدبية. وتشغل مسألة الفلسفة وغايتها وانفلات الفكر التديني ومخيله من كل عقل، في تفاعل عنفي، مع ما يرافق ذلك من ظواهر مستجدة في الممارسات الثقافية اليومية في

ظلال الحطام والدم المتدفق والمهراق في شوارع الحريق العربي وعلى طول رقعة الجغرافيا المنتفضة وعرضها.

ولسوف نلحظ في الآونة الأخيرة في خطابات مفكرين ومثقفين عربٍ معتبرين ولهم إرث وتاريخ مؤسس في نقد ثقافة المجتمع، ما هو أكثر من ذلك. وهو ما ينسحب أيضاً على التفاعل النقدي مع هذه الخطابات. إنه قلق فكري متجدد، قراءات قلقة في الوقائع. بحث في اللغة وبحث في الظواهر عن تلك الكوى التي يمكن للضوء أن ينفذ منها إلى عتمة الحاضر. وهو ما دأبت "الجديد" على الدعوة إليه انطلاقاً من الحاجة الماسة إلى الانتقال المجتمعي من ثقافة الصوت الواحد إلى ثقافة الأصوات المتعددة، ومن ثقافة الفكرة المهيمنة إلى ثقافة الاختلاف المتطلّعة إلى هدم جدران التقوقع والانغلاق والتحيّز والخوف من الآخر، وهي السمات التي ميزت التفكير العام في ظلّ دولة الاستبداد، وشغلت وما تزال حلقات النقاش الفكري في أوساط النخب الفكرية المطالبة بالتغيير.

II

أتمّ العالم العربي خمس سنوات أليمة من التمرّد الدامي والمتخبّط على سائد احتلته أشباح الماضي ونخرت جسده أمراض حملتها له الأزمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتفاقمة، وعصفت به أوهام الأيديولوجيات القومية والدينية، فتناهبت مصائره الجماعية قوّتان لم تتوقفا أبداً عن محاولات إخضاعه، هما منظومة التدين في طبقات شتى ومنظومة الاستبداد التي أسرت العرب على مدار قرن كامل في حظائر "الخطاب القومي" مفتوحة في "الأمة" المتخيلة عهد المتاهة في شعاب خبل أيديولوجي لم يتوقّف عن وضع الفرد والجماعة في تناقض يومي مع حقائق العصر والإنسان، تحت سماء عربية حبلى بغيوم كاذبة لم تمطر يوماً إلا في كتب الحاكم المستبد وخطاباته المراوغة الموجهة إلى "القطيع".

إما أن الوقت كان مبكراً أو أنه متأخر كثيراً. وفي كلتا الحالتين نحن في "فوات تاريخي". هل هذا ما وقع للعرب الحالمين بالحرية والكرامة لهم ولنسلهم؛ العرب المنتفضين على ظلام الماضي وخفافيشه، لأجل أن يتخلّص نسلهم الجديد مما لم يتمكنوا هم بأنفسهم أن يتخلّصوا منه على مدار قرن من الخطابات الزائفة. في ظل أنماط حكم بوليسية بائدة حوّلت الفرد إلى خروف والأمة إلى مجتمع من الأضاحي.

III

المثقفون حائرون، وحيرتهم هذه المرة أكثر حقيقية من أي وقت مضى، فالحريق يتّسع ورياح العالم تهب به من بيت إلى بيت وصولاً إلى العواصم المنيعة، بل وإلى أسرة الآباء المؤسسين وقبور أجدادهم. العواصم التي ظنّت نفسها آمنة من شرور الصراع وآفات التاريخ ها هي محاطة اليوم بالأعداء، والقلاع العربية لم تعد حصينة. لا في الواقع ولا في المجاز فهي مهددة في الأرض ومهددة في اللغة.

ولكن هل تطرح الثقافات المأزومة الأسئلة، في اللحظات المصيرية من حياة الأمم، لتعفي نفسها من الأجوبة؟ أم أن فكرة الأجوبة هي في ذاتها، وفي أصل كل خطاب ثقافي، ضرب من خرافات الفكر والتفكير، عندما لا يمكن لغير الوقائع في الواقع أن تفعل فيه وتفعل في الأفكار، وما أسئلة المثقفين إذ ذاك، أكانت انفعالاً لحظياً بالوقائع، أو ثمرة تأمل، سوى ترف فكري يعبر عن حيرة لا شفاء منها؟! يجعلنا هذا نعيد طرح السؤال عن دور المثقّف في المجتمع والتاريخ، عن الطاقة والإمكانات والحدود، وعن علاقة المثقّف بذاته وبالناس، وعلاقته باللغة التي ينتج فيها خطابه أو يستهلك فيها خطابات تبنّاها ثقافته، وصولاً إلى الخلاصة التي يمكن أن يرى فيها ذاته المجتمعية وارتباط تلك الذات بواجباتها المختلفة وما تنتجه هذه العلائق مجتمعة من أسئلة، هي في ذاتها مادة لمراجعة لم تنجز نفسها، ما دمنا لم نصدم حتى الآن بحالات أو حتى حالة واحدة من المراجعة العميقة للعلاقة بين أهل الفكر والأفكار التي



برهان كروثلي

اعتنقوها، وبينهم وبين الطرائق التي اعتمدها للتعبير عن هذه الأفكار والمعتقدات، وبينهم وبين السُلط التي داروا في فلكها أو تواجهوا معها، سلطة الثقافة، وسلطة السياسة، وسلطة الدين، ولا بينهم وبين الناس.

نعم، للأسف لم نصدم أبداً بشيء من هذا القبيل. لم نتحقق ولا مرة حالة واحدة من حالات الصدمة المؤثرة التي يمكن للمفكر وفكره أن يحدثها في المجتمع والتاريخ، على شاكلة ما حصل في أوروبا العصور الوسطى، وأوروبا النهضة، وأوروبا الأنوار، وحتى أوروبا عصر الاستعمار الحديث. وأعني بها خطابات أفراد مثقفين من قبل الدفاع عن الذات أو الفكرة أو المجتمع أو الثقافة، أو دفاع عن حقوق الأفراد.

IV

عرفت أوروبا خطابات حقوقية وأخرى ثقافية وغيرها سياسية. والأمثلة في الأذهان كثيرة، ليس أقدمها رسالة دانتي في تقرير الحاكم الذي كان قد أصدر على الشاعر سنة 1302 حكماً بالنفي عن فلورنسا يتضمن حكماً عليه بالموت لو هو عصى الحكم ورجع إلى وطنه، وها هو يعده الآن بالعفو عنه مقابل أن يتلقّى اعتذاراً من الشاعر عن موقفه السياسي بوصفه خطأ. لكن دانتي المتشبت بموقفه كتب تلك الرسالة التي ستدخل تاريخ المقاومة الثقافية بوصفها رسالة المبدع في ثباته على الرأي ودفاعه عن فكرة الحرية وعن كرامته الشخصية كفرد. والسؤال الآن هل كان لهذه الرسالة أن تؤثر في التاريخ الثقافي الأوروبي وتجعل السلطة التي نفت الشاعر تندم على فعلتها، كما حدث لاحقاً، لولا الإقرار الاجتماعي للفرد بكيانه وحقّه ودوره ومكانته في المجتمع كفرد أولاً له حقوق يكفلها له جوهر التعاقد بين الأفراد والمجتمع وبين مجتمع الأفراد والسلطة؟

مثال دانتي كفرد ثقافي مقاوم في مجتمع متسلط لا آتي به للدلالة على وجود أو عدم وجود نموذج مماثل له في الثقافة العربية، ولكن على تأثير هذا النموذج الأوروبي في التيار العام، مقابل هزلة وربما انعدام تأثير نموذج مماثل في مجتمعات الثقافة العربية.

VI

الخلاصة، وحديثنا هنا يقتصر على القرن الأخير عربياً، فإنه باستثناء محاولات نادرة لم تحصل مراجعات نقدية مثمرة داخل الثقافة العربية يمكن لها أن تفعل فعلها في التيار العام.

رأينا الحريق يزحف ويأتي على الخارطة، الطائرات تدمر المدن والقرى والمزارع، والدمار يجرف البيوت وساكنتها، وجغرافيات الإقليم والعالم تتلقّى موجات الهاربين من الموت.

حدث ما حدث ويحدث ولا أثر عميقاً له في المجتمع بعد أثره في الفكر، مادامت المراجعات النقدية الفردية منها والجماعية متلعثمة ومتردة، مادام مجتمع الثقافة العربية لم يعط وزناً لأصوات العقل النقدي.

ولربما يجد القارئ في بعض ما احتواه هذا العدد من مشاركات فكرية إشارات دالة على قلق الفكر العربي اليوم حيال ما يحدث. علي عبدالرازق، طه حسين، عبد الله القصيمي، عبدالرحمن بدوي، جمال حمدان، ياسين الحافظ، صادق جلال العظم، علي الوردي، الصادق النيهوم، محمد عابد الجابري، عبدالله العروي، نصر حامد أبو زيد، سيد القمني.

هذه أصوات علامات ظلت تتردد في فراغ اللحظة العربية المعلقة.

حدث ما حدث كأنه لم يحدث. يا لتلك الخفة الدموية! ■

نوري الجراح

كوبنهاغن أيلول/سبتمبر 2016

أحوال المشرق العربي

بعد قرن على اتفاقية سايكس-بيكو

خطر أبودياب

تتسابق مراكز أبحاث ووسائل إعلام ومصادر سياسية وجهات رسمية في الكلام عن سيناريوهات تقسيم سوريا بعد اندلاع الحراك الثوري والحروب التي فتكت بالإنسان والبلاد والدولة والتي أدت إلى قيام عدة مناطق نفوذ بحكم الأمر الواقع. لكن الوقائع المتبدلة يمكن أن تعيد رسم الخرائط ومناطق النفوذ لأن الحالة السورية ترتبط بالمسألة الشرقية الجديدة بكل تعقيداتها.

لا تقتصر لعبة الشطرنج في منطقة شرق المتوسط على العوامل الجيوسياسية وموارد الطاقة، بل تشمل العوامل القومية والمذهبية وصراعات النفوذ. في عباب "البحر الهائج" في الشرق الأوسط، تتفاقم الحالة السورية الأكثر دراماتيكية ويصعب توقع الخروج من النفق قريبا.

يستسهل البعض الكلام عن اقتطاع أجزاء لتتبع مشروع "ولاية الفقيه" أو "دولة الخلافة" ويكثر الحديث عن دولة أقلييات في "سوريا صغرى ومفيدة" تمتد من السويداء إلى دمشق وحتى كسب مرورا بحمص واللاذقية. وهذا لا يلغي فرضيات "كردستان" و"علوبيتان" و"درزستان"، وكل هذه الاحتمالات التقسيمية يطفئ عليها طابع المغامرة والتحدي وعدم الإلمام بالتاريخ والجغرافيا للمكونات المعنية ولمجمل الإقليم.

بالطبع، من الصعب أن تعود سوريا إلى ما كانت عليه قبل مارس 2011، لكن يستحيل التسرع والخلط في الاستنتاج بين تكون مناطق نفوذ مؤقتة نتيجة مسارات التفكك والاهتراء، وبين تركيب دويلات أو دول جديدة بشكل قانوني وقابلة للحياة من حيث الموارد الاقتصادية. سيتطلب الأمر مخاضا يمكن أن يمتد من سوريا إلى

ليبيا ويستغرق العديد من السنوات (من خمس سنوات إلى عقد من الزمن) وليس من الضروري أن يسفر عن تقسيم المقسم طبقا لاتفاقية سايكس-بيكو التي مضى عليها قرن من الزمن، بل ربما يجري التوافق على أنظمة فيدرالية مرنة تحفظ الكيانات القائمة، أو تتبلور دول فيدرالية أوسع تسقط معها حدود الكيانات الحالية وتعتمد المناطقية والجهوية كمعايير للتشكيل بالإضافة إلى معايير تستند إلى حيز من التجانس الديني والإثني بين المكونات المختلفة.

إذا لجأنا إلى مثل ملموس، اعتبر أكثر من مؤرخ أن فصل حلب عن الموصل كان قطعاً لعرق سكاني-تجاري تاريخي. لكن بعد السنوات العجاف الحالية أصبح الشمال السوري له عمق اقتصادي في تركيا، وأصبحت دمشق ترتبط ببيروت، والجنوب بالأردن والرقعة بالعراق.. وهذا الواقع الاقتصادي الجديد المعطوف على تغيير سكاني قسري، سيلقي بظله على سيناريوهات التفتيت أو إعادة التوحيد.

من أجل الإحاطة بواقع انهيار الدولة السورية وتداعياته، لا بد من الإلمام ببعض الوقائع التاريخية المفيدة. قبل عام من قضاء الانتداب الفرنسي على حلم فيصل الهاشمي في المملكة العربية السورية

(أول دولة سورية مستقلة بعد زوال الدولة العثمانية ونهاية الحرب العالمية الأولى)، أرسلت واشنطن لجنة كينغ-كراين إلى منطقة الشرق الأوسط من أجل معرفة مطالب السكان حول أسلوب الحكم والحدود وهي مهمة أتت في إطار سياسات ويلسون الرئيس الأميركي آنذاك وإيمانه بحق الشعوب في تقرير مصيرها. ويتضح من قراءة خلاصات اللجنة التنبيه إلى الإشكاليات التي تواجه الشرق المضطرب اليوم، لا سيما لجهة صعوبات بناء الدولة القومية وفقا للمعايير الغربية. ورد في الخلاصات حرفيا "أن مسلمي ومسيحيي الشام سيتعودون على العيش بتناغم لأن الوعي الاجتماعي الحديث يحث على ضرورة فهم النصف الآخر، وإقامة علاقات وطيدة". لكن هذا الطرح "المتفائل" لم يمنع نفس اللجنة من التحذير من أن "وضع مجموعات إثنية ودينية متنوعة في دول كبيرة قد يؤدي إلى نتائج دموية". ويومها تجرأت اللجنة واقترحت قدراً كبيراً من الحكم الذاتي للبنان في إطار سوريا، وقدرا محدوداً من الحكم الذاتي للأكراد. ولامتست خلاصتها ما يشبه "النبوءة" لمعطيات المرحلة الراهنة وقد ورد "لا شك أن الحل الآلي للعلاقات المتشابكة والصعبة هو تقسيم المنطقة إلى قطع مستقلة صغيرة،

ولكن التقسيم والفصل الشامل في الحقيقة يعرّزان الفروق ويزيدان من الخصومة" أي أن مسار التفكك الذي يقود إلى الطلاق والتقسيم يمكن أن يؤدي إلى حروب طويلة مع نتائج غير مضمونة على ضوء الصعود المدوّي للإرهاب والتطرف.

في فترة اتفاقية سايكس-بيكو ولجنة كينغ-كراين، لم تكن هناك حركات إسلامية راديكالية ترفض الدولة القومية من حيث المبدأ. وبعدها نشأت دول وطنية مستقلة تحولت غالبيتها إلى دكتاتوريات استبدادية أرجعت فشلها إلى نظرية المؤامرة والصراع مع إسرائيل.

وما يهفنا حالياً بالنسبة إلى وضع سوريا اقتباس استنتاج الثنائي كينغ-كراين "لا تنقسم المجموعات الإثنية والدينية المختلفة في المنطقة إلى وحدات متجانسة منفصلة عن بعضها، بل إن المنتمين لكل مجموعة لا يشتركون بالضرورة في رؤية موحدة لماهية الحكومة التي يريدونها". وكما ينطبق هذا التوصيف

على الأكثرية العربية السنية، ينطبق الأمر على المكونات المسماة أقلييات. لا يشكل العرب السنة كتلة متماسكة بل هي متنوعة في الانتشار الجغرافي والنهج السياسي، والأهم ليس في ضمانات تعطى من الطرف المنتصر أو من المجموعة الدولية، بل من خلال مسار عدالة انتقالية لا بد لأي مصالح وطنية أن تمر من خلالها.

أما بخصوص الافتراضات عن المشاريع الانفصالية للأكراد، فقد لفتت الأنظار أنها أتت بعد التطورات الميدانية في الشمال الشرقي ومكاسب قوات الحماية الكردية في وجه داعش، لكن التطورات الأخيرة في أغسطس 2016 تبرهن عن تصميم تركيا على منع قيام دولة كردية في جوارها، وزيادة على ذلك فإن خطاب الكرد السوريين وأدبيات منظماتهم لا تتكلم عن انفصال. من سوريا إلى العراق وإيران وباقي العالم يعتبر الأكراد أكبر شعب من دون دولة، لكن الواقعية بعد نكسات القرن الماضي، قادتهم للتخلي عن الحلم الذي راود بعضهم في



جوفان سمجان

إقامة دولة على حساب وحدة أراضي دول وازنة. خلال سجنه الانفرادي في جزيرة أميرالي، بلور عبد الله أوجلان، مؤسس وزعيم حزب العمال الكردستاني، نظرية أسماها "الحرية لكردستان والديمقراطية لتركيا" وهذا السعي وراء فيدراليات يحمي برأيه الكرد من العزلة والدروب الشائكة. بالنسبة إلى العلويين تبدو الصورة أصعب لأن ذلك يتعلق بمستقبل المنظومة الحاكمة الحالية. منذ 2012 بدأ التوجه نحو تطبيق الخطة "باء" في الحفاظ على "سوريا المفيدة" أما تبعا لواقع سيطرة النظام الحالية من دمشق إلى اللاذقية، أو حصر ذلك كما كانت حدود الدولة العلوية أيام الانتداب الفرنسي من حمص وصولا إلى جبل العلويين. لكن دون هذا الطرح عقبات كأداء لأن تركيبة الساحل السكانية والمذهبية لا يمكن أن تكون بيئة حاضنة لأي مشروع انفصالي. أما الطائفة العلوية التي خسرت نسبة كبيرة من شبابها، فتخشى ربطها بكل خطايا النظام وربما



تفضّل الحماية الدولية أو الروسية على الوصاية الإيرانية. ومن المستبعد أن يسلم باقي السوريين بوضع من هذا النوع بعد شلال الدم والمعاناة.

بالنسبة إلى الموحدین الدروز، لعبت السويداء عبر التاريخ المعاصر، دورا كبيرا كمحرك ومدافع عن الوحدة السورية (في 1925 وفي أولى عقود الاستقلال)، ولذا فإن بلورة مشروع وطني بديل عن كل استبداد وإقصاء وتمييز ديني وإثني، هو المخرج من أجل إنقاذ الدولة السورية.

في القرن الماضي سقطت مخططات التقسيم من خلال وقفه رموز المكونات الأقلية من سلطان باشا الأطرش إلى إبراهيم هنانو وصالح العلي بالتضامن والتكافل مع عبدالرحمن الشهبندر وحسن الخراط في دمشق وباقي رموز الاكثرية. وهذا الدرس التاريخي مهم جدا في أي مشروع لإعادة توحيد البلاد.

إبان مرحلة مفصلية من تاريخ المشرق في أواخر ثلاثينات القرن الماضي، اعتبر غبريال بيو المفوض السامي الفرنسي في سوريا ولبنان آنذاك أن "المسألة السورية غير قابلة للحل وفق منطق ديكرت العقلاني". والآن يبرز الاستعصاء السوري والحريق العراقي بعد قرن على إبرام اتفاقية سايكس-بيكو التي رسمت حدود كيانات جديدة منبثقة من وراثة السلطنة العثمانية.

«المسألة الشرقية» الجديدة

استخدمت «المسألة الشرقية» أول الأمر، بداية القرن التاسع عشر، في إشارة للدول الواقعة في البلقان وأوروبا الشرقية والقوقاز. وأضاف كارل ماركس إلى المسألة الشرقية صفة «الأبدية»، غامزاً من قناة تعقيدات الفسيفساء العرقية والإثنية والدينية، في هذا الفضاء البشري الماصق لأوروبا وروسيا، والواقع ما بين آسيا وأفريقيا. لكن مع انهيار الإمبراطورية العثمانية أصبحت المسألة الشرقية تعني محاولة الدول الأوروبية الكبرى تقسيم

السلطنة-الرجل المريض وتصفية أملاكه، ونسي العالم ما سبقها من قضايا في الشرق الواسع.

تعود المسألة الشرقية من جديد في السنوات الأخيرة عبر النزاع السوري متعدد الأوجه وعبر حرب داعش في العراق. إزاء تداعيات هذين النزاعين بالإضافة إلى انهيار الوضع الفلسطيني وهشاشة أوضاع الأردن ولبنان، تعود نغمة "سايكس-بيكو" الجديدة، أي القيام بتقسيم ما هو مقسم أساساً. وهذه المرة لا تجد فرنسا وبريطانيا نفسيهما في موقع اللاعبين من الدرجة الأولى كما حال اللاعبين الروسي والأميركي، بل إنهما تشهدان اندثار الرهانات على التركيبة القديمة ليس فقط بسبب تداعيات ما فعله خنجر أو مقص المستعمر ولعبة المصالح فحسب، بل بسبب فشل بناء الدول الوطنية القومية بعد الاستقلال وغياب إطارات الاندماج الإقليمي الملائمة، وتعاضم البعد الديني في السياسة واندلاع الفتنة السنية-الشيعية.

نشهد حالياً ترنج المشرق وإسقاط الحدود فيه وضرب دوله المركزية. في هذه الرقصة بين التاريخ والجغرافيا، تبرز كيانات مذهبية ومنظمات جهادية عابرة للحدود وناقضة بشكل حاسم لمفهوم الدولة الوطنية أو الدولة-الأمة. وإذا كان تنظيم "الدولة الإسلامية" قد شكل ما يسميه الخلافة، فقد سبق لحزب الله أن تحول إلى " قوة إقليمية" لأنه أهم دعامة عربية للمشروع الإمبراطوري الإيراني، وينطبق الأمر ولو بشكل آخر على جماعة الإخوان المسلمين. إنها مغامرات أو تجارب لا تعترف بالحدود وتضع الكيانات كلها قيد الدرس.

في خضم المسألة الشرقية الجديدة قام التحالف الدولي ضد داعش منذ صيف 2014، فتزايد الغموض وتزاحمت المصالح التي من بينها الدور البارز للأكراد في البلدين (لم نشهد إلا لحظة عابرة ودرامية من الاهتمام الغربي بالضحايا الإيزيديين، ولم يعد مصير مسيحيي الشرق ورقة

جذب أو عبور للأوروبيين كما كان الأمر في الأيام الخوالي). ويصاب المراقب بالذهول حيال عدم قدرة تحالف دولي مؤلف من أربع وعشرين دولة على ضرب تنظيم داعش ولجمه. ومن الواضح أن هناك استخدامات متنوعة لهذه الظاهرة وكأن داعش تشبه شركة دولية-إقليمية وهناك مصالح تقف وراء السماح بتغولها تحت غطاء من الانحراف الديني.

إننا أمام حرب إقليمية-عالمية لا نعلم تماما كيف ستنتهي: هل بتغيير الحدود أم بقيام أنظمة حكم وكيانات جديدة. ثم ما هو مصير المكونات الأقلية الدينية والإثنية، وأين يتقاطع أو يتناحر الشرق والغرب، وما هو الانعكاس على صورة الإسلام ووضع المسلمين في أوروبا على ضوء انخراط الآلاف منهم في ما يسمى الجهاد العالمي. أليس كل ذلك من أوجه المسألة الشرقية الجديدة.

فيما تستند المقاربة الروسية على التخوف من عدوى التشدد الإسلامي وانتشار الأممية الجهادية، يعود الكرملين إلى أطروحة حماية المسيحيين والإقلييات في المشرق. أما التحالف العملي الأميركي والأوروبي مع إيران (خلافة ولي الفقيه) ضد تنظيم الدولة وخليفته أبي بكر البغدادي فيفسره باحث أميركي من منطلق تسيطي يتصل بعدم تحمل قساوة قطع الرؤوس.. لكن من يتذكر آية الله خلهالي وإعداماته الجماعية في بدايات مرحلة الخميني ومن يعود إلى مراحل سوداء في محاكم التفتيش في أوروبا والجرائم الكبرى المعاصرة من رواندا إلى البوسنة والعراق ونيجييريا وسوريا يفهم جيدا أن العنف على درجاته يستخدمه قساة القلوب من تجار الدين أو المستبدين أو الدول المسماة ديمقراطية وهو ليس ماركة حصرية بالشرق والإسلام. يقول البعض إن داعش وأخواته هم أبناء الفكر الديني الإقصائي والشمولية، لكنهم أيضا أبناء بيئة الاستبداد والتصحّر الفكري وانحراف البعثيين الفاشي. البعض كان

يرى بن لادن حليفا في الجهاد الأفغاني ثم أصبح رمز القاعدة والعدو الأول للغرب. لكن البغدادي وأمثاله ممن ربطوا الخلافة المزعومة باستحواذ المسلمين واستعبادهم وإلغاء كل الآخرين، يمثلون خطرا داهما على المسلمين في المقام الأول وهم عقدة المسألة الشرقية الجديدة في حربهم المعلنة على الكيانات القائمة وعلى كل تنوع في الإسلام أو خارجه. وهذا المرض يزداد حدة في الصدام مع مشروع ولاية الفقيه في التنافس على زعامة وقيادة الأممية الإسلامية. وتضطرب الأمور أكثر مع احتدام الصراع الإقليمي وعدم وجود حدّ أدنى من الوفاق الدولي مفا يمد بعمر النزاعات ويترك الجبل على الغارب للتطرف والإرهاب.

كيف يمكن للمشرق الخروج من الجحيم الحالي بعد مئة عام على تسوية بين المنتصرين الأوروبيين بلورت كيانات صمدت حتى بدء لعبة أمم ومسألة شرقية جديدة. الحل بالطبع ليس في انقسام اعتباطي على أساس المذهب والقومية والإمعان في التفكك، بل في التفكير بمخرج بعيد عن المسارات الحالية التي تتحكم بها الطموحات الإقليمية والأسطورة الدينية.

بالرغم من المخاض العسير للمراحل الانتقالية والفوضى القاتلة، من الصعب على الدكتاتوريات أن تكون أنموذج المستقبل وإذا أخذنا لبنان مثالا فقد مرّ عليه الكثير من الأهوال وخرج في الإجمال سالما لناحية الفكرة ومبرر الوجود. لا مبالغة في القول اليوم إن الكيانات الحالية وتنوع مكوناتها هي تحت التهديد. لكن لا يمكن تصور سوريا أو العراق أو لبنان وفلسطين والأردن من دون التنوع وتفاعل المكونات.

مخاطر التركيز على البعد الديني والتطرف

جرى تحضير المسرح جيدا لنشأة التطرف وتمدده إذ أن المختبر الأفغاني (منذ نهاية سبعينات القرن العشرين) الذي أفرز تنظيم

القاعدة بعد حرب الخليج الثانية، والحرس الثوري الإيراني (ابن ثورة الخميني نهاية سبعينات القرن الماضي) الذي أسس حزب الله في لبنان وتنظيمات عراقية كان ينفذ قرار تمدد الأذرع الإيرانية في الإقليم. بعد هذه الصناعة التي لم تكن ترجمة لنظريات فقهية عند السنة أو الشيعة فحسب، بل أيضا نتاج إسهام أميركي-غربي مباشر أو غير مباشر في البدايات الأفغانية، أو خلاصة لترك الاحتقان المذهبي يتصاعد بعد حرب العراق في 2003 وانعكاساته على صعود التطرف عند الجانين.

لم يأت هذا الإحكام للإسلام والعامل الديني من فراغ، بل على الأرجح من قراءة استراتيجية أميركية حول ضرورة صناعة العدو الملائم لكي تستمر واشنطن طويلا في التحكم بالقرار العالمي. وهكذا بعد "العدو الأحمر" المهزوم لماذا لا يكون "الخطر الأخضر" هو الهاجس نظرا للموقع الجغرافي لعوالم الإسلام من الشرق الأوسط إلى الجمهوريات السوفياتية السابقة وامتلاكها لمصادر الطاقة وطرق البترول والغاز ولزخم ديموغرافي. ولذا ليس من المستبعد أن تكون حربا أفغانستان في 2001 والعراق في 2003، ليس فقط للرد على اعتداءات 11 سبتمبر بل لشئ ما يسمى الحرب الكبرى ضد الإرهاب وصياغة العالم حسب مفاهيم ورغبات واشنطن انطلاقا من الانتصارات التي كان يعوّل عليها.

خرج التطرف من القمقم لأنه منذ بدايات القرن الحادي والعشرين ارتسم مشهد إقليمي ملتبس في الشرق الأوسط وتصادمت المشاريع المتناقضة لإعادة تركيب المنطقة (أميركي وإيراني وتركّي وإسرائيلي). أمام زحمة المشاريع لم يكن هناك مشروع عربي ولم تنجح التحولات منذ 2011 في بلورة مشروع جديد ولذا أصبحت بلاد الشام ومصر واليمن وليبيا مسارح النزاعات والإرهاب.

أدى تفاقم الوضع في العراق وسوريا لإغراق المنطقة بالمجاهدين من كلّ حذب و صوب،

خرجت الأمور عن سيطرة المقررين في اللعبة الدموية ووصل التغوّل مع المشروع الإمبراطوري الإيراني وبروز توحش "تنظيم الدولة" إلى حده الأقصى. منذ صيف 2014، عادت واشنطن عسكريا إلى العراق تحت يافطة التحالف الدولي ضد الإرهاب، وأصبح داعش وأخواتها هاجسا يؤرق صناع القرار العالمي عبر سعيه للامتداد في "قوس إرهابي من وزيرستان إلى خليج غينيا" حسب تعبير وزير الدفاع الفرنسي إيف لودريان.

إذا سلمنا أن تنظيم الدولة يعد التتويج الدرامي لمسار الحركات الجهادية المتطرفة منذ تسعينات القرن العشرين إلى اليوم مع الأخذ بعين الاعتبار دور القوى الخارجية وأنظمة الاستبداد في صناعته، إلا أن الاستخدام هو الأهم لناحية الفعل السياسي. وأي مراقبة دقيقة للشهدين الميدانيين في سوريا والعراق، تدل على أن داعش تخدم استراتيجية التمدد الإيراني بشكل مقصود أو غير مقصود، كما أن الحرب ضدها تسمح لواشنطن في الاستمرار بقيادة شؤون وشجون اللعبة المستمرة فصولا.

جرى كثيرا الحديث عن حروب النفط والغاز والمياه، وتضاف إليها اليوم الحرب ضد الإرهاب وكلها أيضا وسائل مفترضة ضمن عدة شغل اللاعبين الإقليميين والدوليين في سعيهم لتحقيق مكاسب سياسية واقتصادية. لا يمكن إذن ضرب التطرف والإرهاب عبر الأساليب الكلاسيكية القديمة أو عبر صراعات النفوذ. بالطبع تتوجب العودة للجذور وخوض مواجهات ثقافية وأيديولوجية وعمليات بناء تنموي وإيجاد حلول عادلة للمشاكل المزمنة. وفي موازاة ذلك من دون توافق وشراكات إقليمية ودولية سيستمر استخدام الإرهاب لغايات في نفس يعقوب وغير يعقوب.

سيناريوهات وخلاصات

بعد القرن العشرين وخيباته، بدأ العقد الثاني من القرن الحالي ليدشن زمن الحالات



الثورية التي ترمز عند البعض إلى البقعة، وعند البعض الآخر إلى حركة اعتناق وتحرر للخروج من حالة الجمود والانحطاط، وصنع واقع جديد. تبدو الدروب شائكة لأن المسارات متنوعة ومعقدة تتجاذبها العوامل الداخلية والتأثيرات الخارجية: الجغرافيا السياسية والتنافس الاقتصادي في أكثر من مكان. لا يمكن إغفال أدوار قوى الحفاظ على الأمر الواقع "Statu Quo" والثورة المضادة وكذلك سعي قوى الماضي والغيبية إلى السيطرة على مجريات الحاضر ومنع بناء نموذج حضاري ديمقراطي عربي طال انتظاره.

- تتبدل الوقائع على رقعة الشرق الأوسط وجوارها تبعاً لحراك ومناورات اللاعبين الأساسيين.

- تحافظ "اللعبة الكبرى" الجديدة في القرن الحادي والعشرين على زخمها انطلاقاً من الأراضي السورية ويبقى الموقع العربي هو المهدد في الأساس، أسير ضعف بنيوي وتفكك في وقت ارتسام تقاسم استراتيجي جديد يمكن أن يمر على حساب اللاعبين العرب.

- تؤكد نظريات الأمن الاستراتيجي المعاصرة على أهمية الطاقة ليس من الناحية الاقتصادية فحسب بل كونها محركاً للصراعات ومؤشراً على عناصر القوة لدول المنشأ أو دول الممر أو المصب. وعبر التاريخ كان النزاع على الحدود والثروات من المياه والمحروقات وغيرها من أبرز أسباب النزاعات. وبالنظر إلى ما يعصف بالمنطقة من اضطرابات هناك قراءة تعتبر فإن الحروب المتدعة من المشرق إلى المغرب والساحل تهدف فيما تهدف للسيطرة على الموارد ومنها أسواق الغاز وحقوقه.

- يشكل الغاز فعلياً مادة الطاقة الرئيسية في القرن الحادي والعشرين، سواء من حيث بديل الطاقة المناسب للنفط، ولا سيما مع تراجع احتياطي النفط عالمياً، أو من حيث

كاتب وأكاديمي من لبنان مقيم في باريس

سبحان



منى عجاج



ملف

المخيال الديني

بهذا الملف تواصل "الجديد" مشروعها في قراءة الأفكار والموضوعات والقضايا التي تشغل الفكر العربي وتشغل الوعي، على مفترق الصراع الدامي في غير بلد عربي، لا سيما بين قارئ الدين ومفسريه بالعمل العنيف، وبين بقية الأطراف الصانعة للمشهد المجتمعي والفكري العربي، أكانوا من القوى الاجتماعية الطالعة من المتن أو هم من هوامشه الدينية والإثنية والفكرية.

مقالات هذا الملف تتناول الاشتباك الحاصل بين العقائد والتصورات الدينية والاجتماعية والسياسية، على قوس التحولات العاصفة وما أنتجته وتنتجته من هزات أخذة في خلخلة البنى المجتمعية ومعها العقائد والأفكار والتصورات عن الحاضر والمستقبل، وذلك انطلاقاً من قراءات هي: "تبدلات المخيال الديني -من الجمعي الشمولي إلى الفردي الذاتي كما تعكسه حركات التطرف والإرهاب الإسلاموي" لنجيب جورج عوض، "في نقد نظرية التسامح" لعبدالمعطي سويد، "الأناشيد الداعشية ورحلة البحث عن معنى" لأحمد ندا، و"غيوبية العقل -أزمة العقلانية وأزمة الدولة في الخطاب الفكري العربي" لعلي حسن الفواز.

في مكان آخر من العدد مقالات وموضوعات تتسق وهذا الملف، وتتكامل معه.

وتدعو الجديد حملة الأقلام العرب إلى مناقشة هذه الكتابات والتفاعل النقدي معها طلباً لإغناء الحركة الفكرية العربية بأفكار وتصورات جديدة في القضايا التي تطرحها ■

قلم التحرير



تبدلات المخيال الديني

من الجمعي الشمولي إلى الفردي الذاتي

كما تعكسه حراكات التطرف والإرهاب الإسلاموي

نجيب جورج عوض

تذهل ظاهرة العنف الإرهابي المتمظهر بماهية تدينية -وليس دينية إسلاموية، وليس إسلامية- العالم المعاصر وتثير هلع الرأي العام الشعبي حول العالم بقدرتها التي تبدو فائقة وشديدة الفاعلية على تحشيد وتجيش أتباع لها من كافة أطراف الأرض، وفي ظهري أجيال الشباب المتحدرين من ثقافات وخلفيات سوسيولوجية وأنثربولوجية وإثنية متباينة وأحياناً متناقضة ومتصارعة في بنيتها ومكوناتها النازمة.

تمثل

جماعات إرهابية مثل داعش وأمثالها كنماذج حية واقعية التمثّل الأول والأكثر استحواذاً على مشاعر وهواجس العالم عن تلك الظاهرة المهيمنة على أركان المرحلة التاريخية المظلمة والراديكالية التي يعبرها الجنس البشري. ويبدو للمراقب العلمي المتمحص أن ما يجعل من داعش وأمثاله نموذجاً لظاهرة مخيفة هو القدرة الجمعية والشمولية لهذا الميل العنفي الإرهابي المتمظهر تدينيّاً على تعبئة جماعات تقدّر بالآلاف من شباب اليوم في خدمة أيديولوجيتها ومشروعها الوجودي. يحسب الجميع أن ما نراه في القرن الحادي والعشرين هونشوء شمولية جمعية تدينية دوغمائية وحلولها عموماً محلّ شموليات القرن العشرين التي كانت تتصف بأنها سياسية وقوموية وأيديولوجية. أي أن ما نراه أمامنا هو استبدال ظاهرة شمولية جمعية لادينية، بظاهرة شمولية جمعية أخرى دينية (يحلو للغالبية أن تقول إنها دينية-إسلاموية بامتياز وبالحصص).

تستوقفني، كباحث أكاديمي في الأديان وفي ظاهرة الميل التديني عند البشر، مسألة اعتبار الكثير من الباحثين والمحليين

لظاهرة العنف الإرهابي التديني-الإسلاموي بأنها نموذج "جمعي شمولي" الطبيعة والقوام. وأسمح لنفسي في هذه المقالة القصيرة أن أقترح بأن قراءة تلك الظاهرة على أنها حالة تجيش وتكتيل جمعية شمولية في طبيعتها وجذورها قد لا يكون مصيباً تماماً في توصيفه لماهية الخبرة الدينية أو الميل التديني الذي يجعل الآلاف من الشباب المسلم حول العالم يقرر أن يترك موطنه وفضاء عيشها الطبيعيين وأن يرميا خلفهما كل انتماء ثقافي ومجتمعي وعرقي وعائلي ويلتحقان بركب أفواج المقاتلين في صفوف داعش وأمثالها. برأيي المتواضع، إن ما نراه في الحقيقة هو نوع من أنواع تنامي الميل الفردي والذاتي والشخصي في العلاقة مع الديني في سياق الفكر الوجودي الديني الإسلامي حول العالم. قراءتي للخبرة التدينية التي تعكسها أدبيات وخطابات ونصوص وأفعال داعش وأمثاله، بالإضافة إلى قصص الكثيرين من المجندين فيها وأفعالهم، المتوفرة بين أيدينا، تقول لي إن ما نشهده هو في الواقع هيمنة ميل وجودي ومعرفي واختباري فردي وجواني وشخصي على فضاء الماهية الإسلامية التقليدية

والتاريخي، والذي هو في الأغلب شمولي وجمعي وجماعاتي نافٍ للفردي والذاتوي، أو مهفّش له في أحسن الأحوال. أنا أعتقد أن هذا التبدل البنيوي والعميق في ماهوية التدين والعلاقة بالخبرة الدينية في الإسلام يتجلّى بأوضح صوره في الإسلام المتواجد خارج فضاء الإسلام التاريخي والجغرافي التقليدي: خارج العالم العربي. ليس غريباً أن يكون خزان التعبئة البشرية الأساس لحروب داعش وأمثاله في سوريا والعراق وليبيا ومناطق أخرى من العالم هم شباب وشابات يأتون إما من أوروبا، أو بريطانيا أو القارة الأميركية الشمالية أو آسيا الوسطى والناحية أو دويلات الاتحاد السوفييتي السابق، وأن النسبة الأقل منهم تأتي من قلب العالم العربي ومن القارة الأفريقية ومن أستراليا وأميركا اللاتينية مثلاً، مع أن تلك الأجزاء من العالم فيها تجمعات بشرية مسلمة ومتديّنة معتبرة. السبب برأيي أن أجيال الشباب المسلم التي تنضم لداعش وأمثاله من المناطق الأولى نشأت وتشكلت ماهيتها الأنثروبولوجية والفكرية والنفسانية والحياتية في فضاءات معرفية شهدت في أواخر القرن الثامن عشر -مع هيمنة الفكر

الديكارتّي والكانطي والنيتشوي- وطوال القرن العشرين -مع هيمنة الفكر الفيورباخي والفرويدي والسارتري- تشديداً مبادئياً مطلقاً على الفردية والذاتوية والكيان الشخصي والفردي كقاعدة للوجود وللمعرفة وللفهم. تلك الموجة الحداثوية/ التنويرية لم تجد تأريخاً حقيقياً لها في الأجزاء الغائبة من العالم. لهذا لا نشهد نجاحاً لداعش وأمثاله في تجيش وجمع أتباع لها في تلك المواقع الجغرافية من العالم. لنعد قليلاً الآن إلى ظاهرة التدين في ماهيتها الفردية والذاتوية والشخصانية. من أفضل من يشرح هذه الماهية الدينية -كما أشرح لطلابي عادةً حين أعلم مادةً عن النفاذ اللاهوتي للخبرة الدينية أو الروحية- وهيمنة البعد الفردي الذاتي عليها في فكر القرن التاسع عشر -والذي مازال مهيمناً اليوم في العالم الغربي- هو الفيلسوف والعالم النفساني الأميركي، وليم جيمس. في مجموعة محاضراته الشهيرة التي ألقاها في جامعة أدنبرة، في أواخر القرن التاسع عشر، والتي صدرت لاحقاً ككتاب بعنوان "تنويعات الخبرة الدينية"، يتحدث وليم جيمس عن الخبرة الدينية على أنها بالدرجة الأولى ظاهرة شخصانية

وليست مؤسساتية. يعني جيمس بمصطلح "شخصانية" أن الخبرة الدينية هي ميل فردي ذاتوي يهيمن فيه على فكر ووعي الشخص المتدين اهتمام طاعٍ ومركزي بمشاعر وحاجات وصراعات وتفاعلات وأزمات فردية خاصة لا علاقة لها، ولا اهتمام فيها، بالجانب العائلي أو المؤسسي أو الجماعي أو المجتمعي للدين الذي ينتمي إليه هذا الفرد. تصبح الخبرة الدينية، برأي جيمس، مسألة تتعلق بمحاولة الشخص المفرد إسعاد وإرضاء نفسها وذاتها من خلال علاقة خصوصية وفردية مع الآخر المتعالي - الله أو المقدس- وفق تصورات وتوقعات ومفاهيم عن هذا الآخر الديني لا يفهمها ولا يقدرها سوى الشخص نفسه، وهي تصورات غالباً ما تكون بعيدة في إرهاباتها ومكوناتها عن ما تعلمه المؤسسة الدينية عن ذاك الدين ومضمونه اللاهوتي والإيماني. يدفع هذا التحليل لظاهرة الخبرة الدينية بوليم جيمس -متأثراً طبعاً بنيتشه وفيلخته- إلى اعتبار تلك الأخيرة حالة سيكولوجية- سلوكية تبدأ وتنتهي وتسكن عميقاً في الوعي أو الضمير الفردي الذاتي والمخيالي الذي يساعد الفرد على فصل ذاته عن

التدين المماسس وفصل هويّتها ووجودها عن مشروطات الانتماء لجماعة ولحياة المجموع الديني والسوسيولوجي الذي تنتمي عائلياً أو مجتمعياً أو عرقياً أو تراثياً أو طائفيّاً إليه، لتبني دينها الخاص وتستخدمه لتفرض على العالم وجودها الذاتي النابع من داخلها وغير المفروض عليها من أي خارج شمولي أو جمعي. الخبرة الدينية، باختصار، هي رد فعل الشخص المفرد السيكولوجي والأخلاقي والضميري الواعي غير الظرفي تجاه الحياة في العالم، برأي جيمس. لن أخوض أكثر في فلسفة وليم جيمس الهامة عن الخبرة الدينية هنا. أود فقط القول بأنني أميل لقراءة ظاهرة الانتماء لداعش وأمثالها والانجراف خلف الميل لهذا النوع من التدين دون سواه في ظهري أطياف معتبرة من الشباب المسلم في العالم -ولكن بشكل خاص ولافت في أوروبا وبريطانيا وأميركا- اليوم من زاوية التحليل الجيمسي وليس من نفاذ التحليل الديني الذي ينطلق من طبيعة الدين الإسلامي وفكره التاريخي التقليدي -الذي مازال ملحوظاً في تمظهر الإسلام في العالم العربي- والذي هو أميل للجمعية والشمولية والنفاذ الجماعي منه للاتنباه بجدية للنفاذ الفردي والذاتوي.

نخطئ برأبي حين نقرأ خيارات الشباب المسلم -الأوروبي والبريطاني والأميركي بشكل خاص- المنتمي لداعش وأمثاله وآلية صنعه لقرار الانتماء لهم من بعد ديني-لاهوتي إسلامي تاريخي صرف. أعتقد أن علينا قراءته من نفاذ سيكولوجي-سوسيولوجي ومعرفي-ثقافي متجذر في بنية المجتمعات الحداثوية/التنويرية التي نشأ وترعرع فيها هذا الجيل، وهي بنية فردية، ذاتوية وشخصانية وليست شمولية وجمعية.

ما يفعله أتباع داعش وأمثاله من شباب اليوم المسلم أنهم يفككون بنية المخيال والوعي الدينيين في الإسلام العربي والكلالسيكي المؤسسي والتقليدي والمرجعي من داخله ويعملون على استحضار ما دأب الإسلام التقليدي على دفعه إلى الهامش الأقصى لتعريفه لذاته وفهمه لماهيته الدينية ومن ثم يقومون بدفعه إلى مركز وقلب عملية التفكير في تلك الذات وعملية تعريف تلك الماهية في إسلام اليوم. ما نشهده في ظاهرة العنف الإرهابي التديني الإسلامي المظهر هو عاصفة إسلاموية-إسلاموية من داخل الإسلام ذاته: صراع بين المنطق الذاتوي والفردية والشخصاني، من جهة، والمنطق الشمولي والجمعي والجماعي، من جهة أخرى.

من الخطأ التعامل مع داعش وأمثاله ككيان جمعي وبنية دينية وبشرية صلبة ومتماسكة واحدة، فهذا في الحقيقة لا يعبر عن اكتناه عميق لماهية الخبرة الدينية التي تتجلى في ما نراه من سلوكيات وأفعال وأفكار الأفراد المقاتلين الذين ينتمون لهذا الإرهاب. صحيح أن ما ينشره داعش على الإعلام يوحي بأنه كيان جمعي شمولي مأسس مثل أي كيان إسلامي آخر. ولكن هذا مجرد تصوير افتراضي وإعلامي وهمي هدفه كسب شعبية ودعم لذلك التمثيل الإسلامي من أكبر شريحة ممكنة من المسلمين، خاصة في تلك الأطراف من العالم حيث لم يهيمن الفكر التنويري/الحداثوي الغربي المتمحور حول الذات المفردة والفكر الذاتوي. بنية

داعش وأمثاله التدينية والماهوية الفعلية هي بنية قوامها خبرة دينية ذاتوية وفردية وشخصانية نافية للجمعي والشمولي. وإذا كان تسويق تلك البنية هو مصدر قدرة داعش على كسب أتباع -ينضمون إليه أفراداً، كما نلاحظ، وكنوع من الرغبة بتأكيد الوجود الفردي ضد خيار وهوية العائلة والجماعة المجتمعية والدينية وحتى العرقية التي ينتمون إليها في بلد منشأهم- في الوقت الحالي، فإن نفس تلك البنية الفردية والذاتوية والشخصانية هي العامل الرئيس الذي سيفضي إلى زوال داعش وأمثاله: فمن انضم لداعش بقرار فردي ذاتوي بصرف النظر عن رغبة وميول المجموع الذي ينتمي إليه سيقرر يوماً ما أن ينفص عن خبرة العنف الإرهابي وأن يتمرد عليها حين تتوقف عن تلبية رغباته وإرضاء حاجاته الفردية والذاتية والشخصانية، حتى لو كان هذا التمرد سيكون خروجاً عن حالة الجماعة وعن مشروطاتها.

أحد الأمور التي قد تساعد المسلمين على تدمير حالة الميل التديني للعنف الإرهابي وتفكيكها من داخلها ومن عمق تجذرها في مظهرات الإسلام الشعبي المعاصر هو أن تبدأ المؤسسات الإسلامية المعتبرة حول العالم بعملية إعادة تفكير، بل وإصلاح بنيوي، جريئة ومنفتحة لفهمها لطبيعة الخبرة الدينية والمخيال التديني الذي يحمله عشرات ملايين الأجيال الجديدة من المسلمين حول العالم والتي يفهمون من خلالها إسلامهم.

يبدو لي كمراقب علمي أن الإسلام لم يعد يستطيع اليوم أن يتعامل مع المسلمين على أنهم جميعاً يفهمون دينهم من نفاذ تقليدي مهيم -عربي أو آسيوي تاريخياً- جمعي وشمولي وجماعي في طبيعته المعرفية وأدواته الهرمونيوتيكية -التفسيرية والتأويلية-. ربما الإسلام الوحيد الذي مازال يتبع النفاذ الجمعي والشمولي والجماعي الصلب في العالم اليوم هو الإسلام الذي يتبعه المسلمون في العالم العربي

والأفريقي وبعض الجيوب المجتمعية في آسيا الوسطى، ولا حتى في إيران وتركيا والسعودية، الدول المسلمة بالتعريف، تستطيع الحكومات الإسلامية التقليدية والأرثوذكسية هناك أن تقف فعلاً أمام تفشي البعد التديني الذاتوي والشخصي والفردي على مستوى الشارع العام. على الإسلام التقليدي أن يدرك أن الغالبية العظمى من المسلمين الشباب الذين ينتمون للعالم الأوروبي ولبريطانيا والولايات المتحدة يفهمون إسلامهم بمنطق ومخيال معرفي متشرب بفكر الحداثة والتنوير الفردي والذاتوي والشخصاني. وعلى المؤسسات الدينية الإسلامية إدراك هذا واحتضانه واستخدامه لإعادة إحياء الإسلام وإصلاحه من داخله. عليها أن تفعل هذا كي يبقى جيل الشباب المسلم اليوم متممياً للإسلام كما نعرفه تاريخياً ومحمدياً وكي لا يبقى أسير فكر إسلامي سلفي أصولي تكفيري راديكالي نشأ ونما وتطور في كنف فضاء ثقافي ومعرفي لاعربي ولا إسلامي كلاسيكي جغرافياً وحضارياً.

على المؤسسات الدينية الإسلامية تدارك هذا، وإلا فإن هذا الجيل المسلم الذاتوي والفردي المعاصر سرعان ما سيهيمن برؤاه ومخياله الديني على الساحة الإسلامية وقد يفرض على الإسلام القبول بتمظهرات لتلك الذاتوية والفردية التي لا يرضى عنها الإسلام ولا يؤيدها القرآن ولا الفقه، ولكن ستقف المؤسسات والمرجعيات الدينية عاجزة عن مناهضتها وستجد نفسها، لا قدر الله، مضطرة للقبول بظاهرة "تدعيش" -من داعش- أو "ردكلة" -من راديكالية- الإسلام من قبل أبنائه أنفسهم. عدو التدعيش والردكلة الأول والوحيد برأبي المتواضع هو قراءة الإنسان المتدين في سياقه التاريخي والسوسيولوجي والأنثروبولوجي والسماح لهذه القراءة بتحقيق إصلاح بنيوي وعميق في خطاب الدين ذاته.

أستاذ اللاهوت في كلية هارفرد للدراسات الدينية، كونيكتكت، أميركا





متساوون مختلفون

في نقد نظرية التسامح

عبدالمعطي سويد

التسامح ليس مكرمة من ذوي الفضل، ولا تنازلاً أخلاقياً من أهل الوجهة، إنه حق إنساني، ومبدأ وجودي وهو أخيراً موقف فكري. وممارسة سلوكية. التعريف: التسامح تحمّل، والسماح وقبول المختلف، وما هو مرفوض، وجعل الآخر رديفاً لنا ومساوياً لنا (أنطولوجياً)، ولقد ذكر القرآن الكريم ما نصه «وخلقكم من نفس واحدة» وهو لا يعني التساهل أو التغاضي أو التسامح، مع انتهاك أبسط مبادئ وحقوق الإنسان أو اختراق قدسية الحياة والكرامة الإنسانية.

لقد ولدت فكرة التسامح تاريخياً مع نشوء الظاهرة الدينية، وكانت ولادتها معوقة بعض الشيء، حيث اتخذ الكثيرون من أصحاب العقائد بالموقف الواحد المطلق وأصبح أصحاب كل عقيدة يرفضون أهل العقيدة الأخرى ويعتبرونهم آخرين ليسوا منهم أو (خارجين عن الملة) وبالنسبة إلى الأيديولوجيات الإنسانية تعتبر كل أيديولوجية (الماركسية-اللينينية والنازية والقوميات الشوفينية) الخارج عنها منشق لا يجب التسامح معه. لقد ظلت فكرة التسامح تعاني من الخلل طوال العصور الوسطى الأوروبية وتوجتها الحروب المدعاة تاريخياً، بالحروب الدينية (بين البروتستانت والكاثوليك) التي تعتبر في أحد وجوهها تعبيراً عن عدم التسامح، أو هي التعبير العنفي عن عدم التسامح مع المختلف في الدين.

أما في العصور الوسطى العربية-الإسلامية فقد شهدت حواضر الإمبراطورية تسامحاً شهدت له المراجع البحثية الموضوعية بتمتع الناس بنمط رائع بتعايش المختلفين في الحواضر المذكورة، مع استثناء واحد وهو: لحظة اشتداد وحدة النقاش بين الفرق والنحل، ولجوء هذه القراءات

الخاصة للنص الديني والفكرة القرآنية منطلقين من هذه القراءات التي ما أنزل الله بها من سلطان ذاهبة إلى التفسير الواحد الذي يلبي رغبة هذه الفرقة أو تلك مهملة لفكرة التسامح وإهمال المرجعية النصية القائلة «لكم دينكم ولي دين» و«من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» و«لا إكراه في الدين» وجاءت الفرق تلحن كل فرقة أختها ولجأت كل واحدة أن ترمي أختها بالكفر والزندقة وترى كل واحدة هي الوحيدة الناجية من عذاب جهنم. ومن ناحية أخرى، تجد بعض المرجعيات الإسلامية أن الأصل في الدين هو التسامح (انظر الآيات المذكورة أعلاه) وكذلك لجأت مرجعيات أخرى إلى استنباط فكرة التسامح من أسماء الله الحسنى وأحدها: الحليم، والحلم، أي الرشاد حيث تشير إلى الأخذ بفكرة التسامح إزاء من لا يأخذ بالإسلام ديناً.

ولعل بداية الطفرات التي عرفتها القارة الأوروبية والنظرة الانتقالية لمسألة التسامح تجسدت في النهضة الأوروبية، وذلك بالعودة إلى التراثين الإنسانيين الإغريقي والروماني، ثم الثورات الاجتماعية حيث أخذت تميل بشدة نحو مركزية الإنسان، هذه المركزية التي نتجت

عنها إعادة بناء فكرة التسامح خارج نطاق النص الديني، بمعنى أن التسامح لم يعد مسألة يأمر بها الله بل هي حق إنساني، طبيعي، وفي هذا السياق برزت أسماء من كبار المفكرين الذين كتبوا رسائل في التسامح من قبيل: جون لوك (1632-1704)، وفولتير (1654-1778)، ورسالتهم في التسامح وكذلك بايلي (1647-1760) وليسينغ (1729-1784) و«انتهاء بريان» (1823-1892)، كما أن الطفرة النوعية الأخرى التي مرت بها القارة الأوروبية أي عصر التنوير، هي التي بلورت تماماً فكرة الحق الإنساني الكامل في المساواة الوجودية الإنسانية، وأقول الفكرة والتي لا تعني بالضرورة التطبيق الأمثل لها أو بعبارة أخرى المساواة بين جميع البشر، بغض النظر عن الفروق الجنسية والعرقية والدينية والثقافية أو أسلوب الحياة، والذي كما هو مفهوم: التسامح. أما في ثقافتنا العربية المعاصرة، فيقتضي التنويه وذكر عينة سريعة من كبار مثقفينا الذين طرحوا، وعالجوا سؤال التسامح: أولاً: ذكر الراحل محمد أركون مثلاً حيث يرى أن التسامح لا يفهم إلا بالقياس بصلته بضده أي اللاتسامح وما لا يمكن

التسامح به، ويعتبر أركون أن التسامح لم يعرفه السياق الإسلامي حق المعرفة، واعتبر واحداً من اللامفكر به في الفكر الإسلامي، ويرجع أركون ذلك إلى عائق إستمولوجي، يسقيه بالسياج الدوغمائي، ومصادر الفكر التقليدي-الأرثوذكسي، وينتهي إلى القول بأن التسامح قيمة من قيم الحداثة وهو نتاج العقل الحديث المؤسس على المساواة الإنسانية الكاملة. ثانياً: الراحل الدكتور محمد عابد الجابري، وقوله بتبينة المفاهيم واعتباره أن عدم التسامح في الثقافة العربية-الإسلامية الوسيطة والحديثة والمعاصرة مرتبط نظرياً وتنفيذاً بالتفكير الأحادي باتباع حرفية النص الديني وأخيراً صلة الموضوع بصراع الحضارات، أما من الناحية التاريخية العربية-الإسلامية فقد نوقش موضوع التسامح إثر حدث تاريخي معروف وهو الصراع بين علي ومعاوية واختلافهما حول مسألة الخلافة. ثالثاً: الدكتور علي أومليل، حيث يرى أن موقف التسامح هو موقف محايد ويعني

التسامح عند أومليل قبول الاختلاف، ويعزو عدم التسامح في الأصل إلى تبني الأحادية المطلقة في التفكير، والإيمان بامتلاك الحقيقة المطلقة لدى طرف واحد، دون الآخر ويعزج في هذا المجال نحو كبار المتصوفة المسلمين الذين تجاوزوا بفكرهم وسلوكهم كل أشكال التعصب، وأن الحقيقة ملك الجميع بغض النظر عن الاختلاف في العقيدة والإيمان، بحيث التزم هؤلاء المتصوفة بالقول بأن الدين واحد وأن الإيمان واحد، وهو ذو أشكال

متعددة في ظاهر الأمر بينما الناس كلهم سواسية في الإيمان، ولا فرق بين مسلم ويهودي ومسيحي، فحبهم لله واحد وإيمانهم به واحد، (أي الأديان الإبراهيمية) ويستشهد الدكتور أواميل، بشعر الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي: «أدين بدين الحب أتى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان».

سؤال التسامح

أصبحت كلمة التسامح في العربية، وغيرها من اللغات من الذبوع والشيوع، وصولاً إلى درجة الابتذال والخلط بينها وعبرة المسامح كريم، ونحن إذ بدأنا نعترض تماماً إزاء هذا الشيوع والاستعمال الشعبي والنخبوي فسنحاول استبدال هذا المصطلح بغيره بحيث يكون مصطلحاً عالمياً ومثقفاً ويقترب من المصطلح الفلسفي، ولكن قبل إبداء اقتراحنا حول استبدال مصطلح التسامح بغيره نقترحه هنا، تجدر الإشارة إلى عبقرية العربية من حيث توفيرها الكم الهائل من المترادفات لكثير من الكلمات العربية المعروفة وفي نطاق التسامح هنا، لقد ألفينا عدداً لا بأس به من المترادفات والتي تؤدي معنى متقارباً تماماً لكلمة التسامح، وندعو إلى توحيد كلمة التسامح التقليدية بعد ما شابها من الالتباس ما شابه، ونحن إذن أمام عدد لا بأس به من البدائل لكلمة التسامح ولنذكر مثلاً: التكافؤ الوجودي، ونحن نميل بلا تردد إلى هذا المصطلح، وكذلك يمكن عرض كلمات من قبيل التجانس الوجودي، أو الموازنة الوجودية أو التعادلية الوجودية، أو المساواة، أو الندية الوجودية، واعتقد أن العبارات المذكورة توحي من حيث المضمون إل معنى التسامح ولكن ليس من ناحية المضمون الديني، بل على المستوى الإنساني، وغني عن البيان هنا أنني استخدمت

كلمة التسامح في هذه الصفحات كناية إجرائية مع بطلان استخدامها من الآن فصاعداً، وأفضل في النهاية عوضاً عنها التكافؤ في الوجود (إنسانياً) بين الأفراد والمجتمعات، بين الأقليات والأقليات الخ... في المجتمع بغض النظر عن مختلف انتماءاتهم ونمط إيمانهم الديني، لأنني هنا غير معني بمعالجة التسامح لا من منطلق ديني ولا في إطار وسياق أيديولوجيين بل من المنطلق الإنساني بالمطلق، وبالتالي يكون العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس على حد تعبير (ديكارت)، هذا العقل هو معيار التسامح الوجودي أو التكافؤ الذي نحن بصدد اقتراحه هنا.



الواقع أن التسامح يطرح إشكاليات كثيرة، لا يحلها إلا العقل المستنير شريطة تمتع هذا العقل بالثقافة الانسانية، مع الانحياز الكامل للإنسان



وبعبارة أخرى أعني بالوجودي المساواة التامة بين الناس، وما يعبر عنه البند الأول من لائحة حقوق الإنسان 1948 القائل بأن الناس يولدون متساوين أحراراً يتمتعون بالكرامة الكاملة، بغض النظر عن الشكل والهيئة والاعتقاد والعرق والدين والوطن ودون أدنى تمييز، وهم متساوون أمام القانون الإنساني القاضي أولاً بحق الوجود، وقداسته المطلقة، وعدم حق أي سلطة دينوية أو دينية في الاعتداء على

كرامته وحريته وفي اتخاذ الموقف والرأي والمذهب الذي يرتضيه، وقبوله أو التراجع عنه وليس لأحد الحق في إقحام نظره على الآخر.

الواقع أن التسامح يطرح إشكاليات كثيرة، لا يحلها إلا العقل المستنير شريطة تمتع هذا العقل بالثقافة الانسانية، مع الانحياز الكامل للإنسان والقبول الحاسم بمبدأ تعايش المختلفين المتكافئين أنطولوجياً، وعلى الصعيد الإنساني المحض وعدم

الركون إلى المضمون الديني للتسامح. أخيراً تجدر الإشارة هنا إلى كون مسألة التسامح مرتبطة بمسألة العدالة الإنسانية والاجتماعية، وهذه العلاقة بين التسامح والعدالة ناقشها جون رولز في كتابه «نظرية في العدالة» الذي اشتهر في أوروبا في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين وكذلك حول الموضوع نفسه للأميركي الهندي الأصل أماريتا سن. (انظر في هذا السياق ملحق الخليج المهم حول موضوع التسامح 2 مايو 2016)

أخيراً ثمة أسئلة شائكة يطرحها موضوع التسامح من قبيل: هل نتسامح مع التعصب؟ وهل نتسامح من يهدد وجودنا وحياتنا؟ وهل نتسامح مع اللاتسامح وهل نتسامح مع المجرم؟ أو مع عصابات القتل؟ أو مع من يغتصب الأوطان والديار والأراضي؟ أو من يستخدم العنف في سبيل فرض الرأي؟ أو يغتصب الجسد بالعنف الجنسي أو التعذيب لأسباب سياسية ساقطة عقلاً؟ أليس من الضرورة الحفاظ على قدسية الحياة ووضع الضوابط مع الاحترام الكامل للإنسانية الإنسان؟ وما هي العلاقة بين الحرية والتسامح؟

أخيراً إن مواقف التطرف والعنف والإرهاب تشوه روح المساواة الإنسانية أو التكافؤ الوجودي بمصطلحنا أو عبارة التسامح الشائعة، أو عبارة التسامح المتداولة.

كاتب من مصر

الأنشيد الداعشية ملهاة البحث عن معنى

أحمد ندا

فجأة تحول نشيد «صليل الصوارم» إلى مادة للسجال اليومي، وانقلب هذا المانيفستو الدعائي للدولة الإسلامية إلى نكتة طويلة واجتهادات لخلق «إفيه» على كلماته ولحنه ذي الجملة الموسيقية القصيرة السهلة التي تعلق في الأذن بسهولة. الكثير من التأويلات خرجت لتقول إن ما حدث -ويحدث- في النشيد الداعشي هو تفريغ له من مضمونه الجهادي، خاصة بعد مشهد الفرع المصري الذي افتتح بالنشيد، وانقسمت التعليقات «النخبوية» بين محتف بالسخرية الشعبية بالنشيد، وبين ساخط على ذلك التغلغل الفني في الوعي الشعبي.

حقيقة

، وعلى هامش النقاشات غير المجدية، فإن «الأغنية» من السهل أن تعلق في الذهن لبساطة لحنها، فاللحن هو المركز الذي به تنجح أو تفشل، وتأتي الكلمات في المرحلة الأخيرة. الأفراح الشعبية في مصر تشتمل رقصا على أغان تتحدث عن الجرح والخيانة وغدر الأصحاب، لكن من يكتثرا! عودة إلى النشيد، فقد مزّت الحركات الإسلامية بالكثير من التطورات من منتصف سبعينات القرن العشرين وحتى مطلع الألفية، وُصّدت هذه التطورات على مستويات عدة -الإجرائي التنظيمي والأيديولوجي والخطابي- كما تم تناول ذلك في الكثير من الدراسات. بعضها يحمل سمات استشراقية في محاولة لسبر أغوار

«آخر» نشأ وتنامى في الظل، والكثير منها ذو منهج متماسك ورؤية موضوعية لبنى هذه التنظيمات واستراتيجيات عملها. وعلى الرغم من أهمية هذه الدراسات في «فهم» الحركات الإسلامية إلا أن ما وقع في دائرة التجاهل، على أهميته الشديدة، هو تناميها على المستوى النفسي، ومستوى الوعي غير المباشر، ما قد نلمسه بوضوح في تطور «الفن عند الحركات الإسلامية». ينبع ذلك من ضراوة المعركة السياسية من جهة والتباين و/أو العداوة

بين تياراتها المختلفة، والحضور الثانوي الهامشي للفن -بكل تعريفاته وتجلياته- في التركيبة النفسية والاجتماعية للتيارات الإسلامية المختلفة. **تاريخ لا بد منه** النشيد فُعليل بمعنى مُفعل. والنشيد الشعر المتناشد بين القوم ينشد بعضهم بعضاً؛ قال الأقبشر الأسدي «ومُسَوِّف نَشَد الضُّبُوح صَبْحَتُهُ، قَبْل الصُّبَاح، وَقَبْل كُلِّ نِدَاءٍ» قال «المسوّف الجائع ينظر يَفَنَّةً وَيَسْرَةً». نَشَدَه: طلبه؛ قال الجعدي «أُنْشَدَ النَّاسُ وَلَا أُنْشِدُهُمْ، إِنْما يَنْشُدُ مَنْ كَانَ أَضْلُ» قال «لا أُنْشِدُهُمْ أَي لا أدُلُّ عليهم».

ويُنْشَدُ: يَطْلُبُ. والنشيد من الأشعار: ما يُتَنَاشَدُ. وَأُنْشَدَ بِهِمْ: هَجَاهُمْ. وفي الخبر أن السَّليطِيَّينَ قالوا لِعَسَّانَ «هذا جَرِيرٌ يُنْشَدُ بنا» أَي يَهْجُونَا؛ وَاسْتَنْشَدْتُ فلاناً شعره فَأُنْشِدْنِيهِ. ومنشَدَ: اسم موضع؛ قال الراعي «إذا ما انْجَلَتْ عَنْهُ غَدَاةٌ ضَبَابَةٌ، غَدَا وَهُوَ فِي بَلَدٍ خَرَائِقٍ مُنْشِدٍ». (لسان العرب). ظهر «النشيد الإسلامي» من موقع الأزمة، مع تسيد المقولة الفقهية بحرمانية الأغاني، وتواري مثيلتها المستندة على

حسن جهمان



ليسوا من الجمود بحيث يقفون هذا الموقف، وإنما يريدون أن يطهروهما من الشر والإثم، ويزيلوا أثرها السيء المُنْصَب على نفوس الشباب والفتيات». نحن إذن أمام بنية «متعالية» تشي بوضوح بجدلانية الحداثة التي هي في القلب من أسئلة الإسلام السياسي في صورته الوليدة. لنقف قليلا عند معضلة هذا الفن، فتزامن ظهوره يأتي مع ازدهار لنوع فني له جمهور عريض «القرآن المجود والتواشيح الدينية» بنجومها الكبار ومنهم في مصر

علي محمود ومحمد رفعت ومصطفى إسماعيل وسيد الصفتي وغيرهم، لماذا إذن هذه «الحاجة» لخلق فن جديد؟ هنا يمكن فهم الحاجة التنظيمية لوجود «صوت» معبر عنهم، مثلما كانت الحركات الشيوعية في مصر لها أناشيدها الخاصة، إذا أضفنا إلى ذلك كلام البنا في الحاجة إلى وجود «بديل» لشكل الفن الموجود بلا معايير ضابطة له، الفن بما هو وسيلة للاصطفاف كما عبرت عنه أدبيات الجماعة. النشيد -عادة- ذو طابع حماسي، بجمل

موسيقية قصيرة سهلة الحفظ وتعلق في الذهن بيسر، ويملك في بنيته طابعاً تنظيمياً مرتبطاً بحركة سياسية. إذن، هو ذو دور وظيفي، ما لا يمكن اعتباره فناً بقدر ما هو إطار فني لرؤية سياسية. ولما كان للفن لدى الإخوان دور وظيفي فحسب، كان هو الفن الأهم في مسيرتهم. فكرة «البديل» ودوره الوظيفي، يمكن فهمها في نشيدهم الشهير «لييك إسلام البطولة كلنا نفدي الحمى»، الذي هو ذاته النشيد العروبي «لييك يا علم العروبة» من

وعلى نهج «لبيك» كان النشيد الإخواني يطرح نفسه كبديل للرائج بالفعل، وأن التواصل مع «الآخر» يكون بأدواته، مع افتقاد أي معيار أخلاقي في استخدام منتج الآخر وتطويعه للرؤية الإسلامية طالما أنهم يحولون الحرام إلى حلال. ويكفي معرفة أن أغاني مثل «صيدلي يا صيدلي» للبناني عازار حبيب، صارت عندهم «ربنا يا ربنا»، وأغنية «ميال» لعمر دياب أصبحت «من كام سنة وأنا ديني الإسلام/وشريعتي أنا سنة وقرآن»! وأغنية «إني خيرتك» لكازم الساهر، صارت «إني خيرتك فاختاري ما بين عذاب في القبر/أو بين سعير في النار»، وغيرها الكثير من الأغاني التي لاقت انتشاراً في الشارع. حتى أغنية «آه ونص» لنانسي عجرم لم تسلم من تغيير كلماتها.

ليس خفيا على أحد أن هذه الحركات الجهادية -ورغم أنها تبنت أدبيات سيد قطب- متأثرة بالفكر الوهابي لا في أفكارها فحسب، لكن في تظاهراتها الاجتماعية

النشيد - عادة - ذو طابع
حماسي، بجمال موسيقية
قصيرة سهلة الحفظ
وتعلق في الذهن بيسر،
ويملك في بنيته طابعاً
تنظيمياً مرتبطاً بحركة
سياسية

تحول درامي
ببساطة، يمكن للأذن الخيرة أن تعرف الفرق بين النشيد الإخواني والسلفي، من ناحية فالنشيد الإخواني -في الأغلب-

بل إن «أبو عمار» نفسه قد كرس لمنايفسو سياسي في واحدة من أناشيده وهي «إخواني أنا سلفي، سلفي أنا إخوان» نحن هنا أمام تحول براغماتي واضح في مفردات الدعوة السلفية ممثلة في حزبها وأفراده، فالدخول إلى المعتزك السياسي جعلها تغير من أولوياتها بعد العداوة الحادة مع جماعة الإخوان

القاعدة وإن كانت بنت الأيديولوجيا الإسلامية فإن حركيتها ونشاطاتها ربما تتجاوز العقائدي، ونعود لكلام جان بودريار في «روح الإرهاب» في محاولته لفهم الفئة التي دمرت برجى مركز التجارة، إذ يخلص إلى أنه كلما تصاعدت قوة القوة العظمى تصاعدت إرادة التدمير لديها، ومن ثم تصبح مشاركة في تدمير ذاتها. ومن هنا يصاب المرء بانطباع غريب وهو أن انهيار البرج التوأم جاء استجابة لانتحار الطائرتين اللتين أغارتا عليه. ومن هذه الزاوية يمكن القول إن الغرب من حيث هو المعادل الموضوعي لله قد أعلن الحرب على ذاته. ومن هنا نشأ مبدأ جديد وهو أن أى نظام يكون مماثلاً لله من حيث هو

العالمي مع تشي غيفارا كرمز للمقاومة:
الفرد الرمز القادر على إرباك قوة عظمى
مهيمنة.

لكن مع داعش فالأمر يختلف كثيرا، لا
من باب تبرؤ القاعدة من داعش والعكس،
بل لأن أبناء الزرقاوي في العراق حولوا
فعل «المقاومة» الخلوية إلى صراع على
أرض وإنشاء خلافة ودولة، ولما ترسمت
حدودها وصارت لها قوانينها وأعرافها،
صار لها منتجها الفني.

على مستوى البنية الموسيقية، فإن الأناشيد هي الصورة الإسلامية من لأكابيلا، وهي اللون الموسيقي الذي يستعين بالصوت البشري كبديل للآلات الموسيقية، ظهرت بداية في القرن السادس عشر في إيطاليا كشكل من أشكال الموسيقى الدينية تكتب للأصوات البشرية وحدها بدون استخدام آلات وتغنيها المجموعة، أما أول من لحنها فكان الإيطالي بيير لويجي بالسترينا (1526 - 1594) والذي قضى حياته في خدمة الكنيسة في تأليف الموسيقى الدينية. ثم ظهرت المدرسة الفلمنكية التي وضعت نصب أعينها تهذيب هذا اللون ونقاوته

من الحذقة والإغراق في استعمال الخطوط الموسيقية الإضافية (الهارموني) و(الكوتريوينت) واهتمت بالصوت البشري فقط، فجعلت منه أداة للتعبير الكامل، وأصبحت أكابيلا تعتمد على الهارموني المدروس لا مجرد وجود أصوات متوافقة بالصدفة. واللافت أن استخدام الأكابيلا كان في المسيحية واليهودية والإسلام، وكلها لمناسبات أو لظروف دينية.

اللافت أيضا أن حكم شيوخ السلفيين في الأكابيلا واستخدام تقنيات الصوت فيها تفصيل، السؤال واقع عن استخدام الصوت البشري بدون تدخل تحسين آلي عليه بواسطة أجهزة الحاسوب، وغيرها؛ فإن الصوت الناشئ عنها سوف يكون صوت آلة له نفس حكم المعازف.

أما مجرد محاكاة الإنسان لصوت المعازف والموسيقى، فهذا ينبغي الكلام عليه على عدة أمور:

أ- هل يقاس هذا الصوت المحاكي لآلة العزف على الصغير؛ فيأخذ حكمه «وهو حرام»؟

ب- هل تدخل هذه المحاكاة تحت باب التشبه، فتكون المحاكاة للمحزّم محرّم، وللمباح مباحة؟

ج- النظر في هذه المسألة إلى النشوة والطرب الحاصلين للسامع من جراء سماع الصوت البشري المحاكي للمعازف، وأن هذا لا يختلف عما لو سمع صوت آلات المعازف، وهل هذا يؤثر في الحكم أم لا. تتغاضى الدولة الداعشية عن هذا الحكم، لضرورات العيش اليومي، رغم حرصها على التطبيق الحرفي للنصوص الإسلامية، ويمكن أن نستشف من ذلك أن الدولة مازالت سابقة على الحكم الفقهي، والمصلحة السياسية مقدمة على الفتوى الشرعية. ولعل في ذلك دلالات عديدة لتجاوز هذا الكيان الشيطاني من شيطنته إلى فهمه.

كاتب من مصر

غيوبة العقل

أزمة العقلانية والدولة في الخطاب الفكري

علي حسن الفواز

غياب الخطاب العقلاني يعني حضور الخطاب العصابي، خطاب الجماعة والأيديولوجيا، وغياب خطاب الحرية يعني تفويل خطاب الهوية. هذه المفارقات ظلت تثير جدلا واسعا حول مرجعيات الخطاب والهوية، وحول علاقة الهوية بالسلطة والفكر والتكفير، إذ تلبست هذا الجدل كل تعقيدات العلاقة مع الماضي والتاريخ، وكل أنماط الصراع التي تورطت بها الجماعات العصابية.

هذه

المعطيات المتشظية تُعبر- اليوم- عن ساسيات وثقافات ومضامين أفكار يُراد تسويقها وفرضها على الجمهور، والتأسيس على حمولاتها السجالية كصورة لسيولوجيا التغالب، تلك التي تكشف في جوهرها عن هشاشة الثقافي والمعرفي، وغياب النقدي مقابل حضور قهري لـ(الفكرة المتعالية) التي يطرحها الحاكم والفقيه والزعيم الحزبي بوصفها أنموذجا لوهم الفكرة التامة..

فصل هذا الخطاب عن مرجعياته الثقافية الإنسانية يعني تعويمه أولا، وخلطه مع أفكار الجماعات المهيمنة ثانيا، وبما يجعل فكرة الثقافة وفكرة الحرية وفكرة الحق خاضعة للتأطير النسقي الذي تصنعه الجماعة، حد تحميل هذه الأفكار باستيهامات (ظاهر الإيمان) وبما يجعلها بعيدة عن رسالتها الإنسانية والحقوقية..

لكن الظاهرة الأخطر في هذا الفصل تكمن في التواطؤ ما بين السلطة وتلك الجماعات، والذي يعني إخضاع الهويات الصغيرة لصالح الحاكمية، مثلما يعنى فرض نمط معين للهوية (القاهرة) تلك التي قد تلبس لبوسات طائفية أو قومية أو حتى فقهية و مرجعيات محددة، حيث تمارس تكفيرها العلني لهذه الجماعة أو تلك..

شكل الحكم/ السلطة هو الأكثر تعبيرا عن المحنة، لأن هذا الشكل يتمرس بجماعات الرعب، وبمرجعيات المقدس، وأنَّ اشتباك مفهوم الحكم مع مفاهيم الدولة والحرية والهوية سيكون نوعا من التكريس الاستبدادي لذلك الحكم والجماعة، وحتى صعود ما يُسمى بالتيارات الأصولية والجهادية لا يخرج عن هذا الفهم، لأن مفهوم الجهاد بمعناه التاريخي والشرعي يتطلب وجود (العدو الكافر) النابذ للإيمان، وهو شرط غير مستوف لظروفه، لذا يأتي فرض الجهاد، وعلى وفق ماتطرحة الجماعات الأصولية لتأكيد فكرة الحكم/ ولاية الأمر، ولممارسة نوع من الطرد الشرعي للجماعات المنافسة..

منهجية الفرض الأصولي تثير الكثير من الأسئلة حول مفاهيم أخرى تتعلق بالانتماء والتعايش وقبول الآخر، بما فيه الآخر الديني والعنقي والطائفي، فضلا عن التفاعل مع الغرب المسيحي، والذي باتت الجماعات الجهادية تمثل تهديدا وجوديا له، لاسيما بعد الأحداث الإرهابية التي حدثت في باريس وبروكسل والمانيا..

العقلانية والنقد.. السؤال الاشكالي هنا: من يملك الحق في الافصاح عن مشروع العقلانية؟ ومن له الأهلية لممارسة النقد؟

هذا السؤال المُركّب يفتح الشهية لمواجهة سلسلة من التعقيدات التي يضطرب فيها العقل العربي هذا العقل وأنظام الفكر كما يسميه البعض يتطلب وجودا وفعلا وتمكينا، وبخلاف ذلك ستظل العقلانية ممارسة عائمة، أو ضيقة الاستعمال، وفاقة لشروط التأثير والقبول، وربما ستصطدم كثيرا مع التيارات الجهادية المؤمنة بهيمنة (النقل) في صياغة القدر الانساني وخضوعه، كما أن النقد، وهو ضرورة مهمة في اليات المراجعة والفحص، سيكون بعيدا عن الحرية، وبعيدا عن تلازمات التجديد والتجاوز التي تفرضها أطروحات الحداثة والعولمة والنظريات والمناهج الثقافية، وهي بالضرورة جزء من المشغل الغربي، وجزء من أنساقه التي وضعنا أمام مجال اشتغالية فاعلة لحقول معرفية واسعة آخرها النقد الثقافي، إذ يمارس هذا النقد وظائفه النسقية من خلال الاشتباك مع المعارف الأخرى، ومن خلال استعادة الانسان الى الفعل الثقافي بعد أن اقترحت موته النظريات البنيوية واغلب المرجعيات الشكلاية..

الانخراط في الحداثة يحتاج الى الحرية، ويحتاج أيضا الى المؤسسة، والى النقد، بدءا من مؤسسات التعليم والتنمية العمران، وانتهاء بنقد التاريخ والنص

والمقموع والمسكوت عنه.. كما أن الحداثة تحتاج ايضا الى (الدولة القوية) اي الى النظام الحماي المؤسسي الصياني، فالدولة الضعيفة كما يقول فتحي المسكيني (لاتنخرط تحت لواء العولمة لأنها ضعيفة فقط، بل أيضا لأنها لا تملك برنامج حرية تكون قادرة على تنفيذه. والسيادة لا تمثّل ركيزة إلا بالنسبة إلى الدولة -الأمة الحديثة)

عدم الانخراط في العولمة والحداثة، وحتى رفض العلمانية بوصفها نقدا للثيوقراطية وفصلا للسلطات يؤشر الهشاشة التي تعيشها الدولة العربية الضعيفة، تلك التي تبدو وكأنها فاقدة لشروط صيرورتها، ولضعف جماعتها الحاكمة في ممارسة فعل المراجعة والنقد، وفي القبول بوجود المؤسسات الخارجة عن منظومتها، بدءا من الجماعة المدنية، وصولا الى القبول باستقلالية القضاء والمؤسسة الجامعة، وضمان حق المواطنة والحرية..

الرفض الاسلامي للمغايرة يكشف عن غيبوبة العقل أمام صحوّة النقل، وعن وهم استعادة مايسمى الآن بـ(الدولة الاسلامية) بوصفها الحل، والتعويض، رغم أنَّها لاتعدو أن تكون نوعاً من إعادة انتاج الاستبداد



شادي أبو سعد

الشرقي وفق النظرة الماركسية، أوتماهيها مع الاستبداد العربي/ الشرعي الذي ارتهنت اليه الأمبراطوريات الاسلامية المعروفة، تلك التي شرعنت وجود الآخر داخل منظومتها بوصفه طائعا أوزميا دافعا للجزية، وأن حق النقد والرفض سيكون مروقا وزندقة وخروجاً عن الجماعة والملة..

غيوبة العقل تعبير عن غياب النقد، وعن رفض الحداثة ومنجزاتها، وعن التعاطي مع أفكار التحديث من منطلق ماتمثله من ضدية للنمط، وللسلطة، وللجماعة، لاسيما الجماعة الطائفية التي بات تشظيها هو الخطر الماحق الذي يهدد بعض ما تحقق من منجزات خلال مرحلة نشوء الدولة العربية الحديثة في بدايات القرن الماضي..

أزمة الدولة .. أزمة العقل

قد يبدو صعبا ربط هذه الأزمات بعضها مع البعض الآخر، لكنها موجودة في حقيقة الأمر، لأن ما يحدث من صراعات ومن عنف، ومن تصعيد للرعب الجماعاتي يكشف عن تدهور في استعمال العقل بوصفه تعبيرا عن الفاعليات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، مثلما يكشف عن رثاثة الدولة وضعف قدرتها

في تأصيل مفاهيم السيادة، والحقوق والحریات، وهو مايعني الضعف في انتاج (المجتمع) مقابل الانكفاء للعصاب القرابي الذي تنتجه الجماعة، ومن هنا يكون التلازم ما بين أزمة العقل وأزمة الدولة قازا وواقعا، لأنه يفترض الحماية ومنع احتكار السلطة/ الحكم، مثلما يفترض تأمين الحرية، وتأمين حق استعمالها العمومي والخاص..

نحن منذ زمن نعيش هذه الأزمات، والتي تحولت- طوال عقود- الى مصدر مهم وخطير لإنتاج رعب السلطة، ومؤسسة لتكريس القمع الفقهي، فضلا عن فوبيا وإرهاب الجماعات وتكفيرها، والأخطر مافي الامر إنها صنعت لمريديها أطرا لسلطة بديلة، تلك التي تملك المريدين/ الأتباع، وتملك الثروة والقسوة وحق التصرف بالقانون عبر سياقاته الثقيلة/ الشرعية.. وهذا ما إنعكس على صورة الدولة العربية/ الاسلامية وأنموذجها الثيوقراطي، فضلا عن انعكاساته على ملفات تخص عمل المؤسسات الدينية، وهيمنتها وحسبتها، والكيفيات التي يمكن بها ممارسة الطقوس الدينية، أي أنها فرضت نوعا من المنطق التاريخي المغلق على تداول الخطاب الديني، وقطع الطريق على الإصلاح والتأويل والجدل والمشاكلة، وهو ما أكده أيضا الباحث فتحي المسكيني بقوله: إن أكبر عملية توثين للإسلام قد قام بها أهله، أكانوا علماء أو دعاة. الإسلام السياسي إسلام أداتي بحت. وليس فقط أداة سياسية. بل حتى الإسلام الفقهي أو الصوفي أو الوعظي أو الرسمي هو إسلام أداتي. يتم استدعاء نصوص أو كتب أو مصنفات أو أقوال اندثر عالم الحياة الذي أنتجها، وباتت مثل تماثيل لا تكلمنا.

إدارة ملفات الاقتصاد والأمن الاجتماعي والأمن التعليمي والأمن التنموي وغيرها.. مقابل إنتاج قوى جديدة تتسم بالتعالي والوهم والتوحش..

ناقد من العراق

إرجاع أبي من العالم الآخر

قصتان

مصطفى تاج الدين موسى

صبي جسدان



كتاب الحكايات

كم هم لطفاء

خرجت من الحانة مخموراً أبحث عن أغنية تساعدني لأطير عالياً.

لم أعر على أغنية، عثرت على عاهرة بدينة.

قالت لي: أنا مستعدة لأي شيء تريده.

قلت لها بحزن: تعالي معي إلى غرفتي، أحتاجك هذه الليلة..

ودفعت لها ضعف ما يدفع الآخرون.

في غرفتي رميت جسدي على سريري بتعب، خلعت ثيابها واستلقت جانبي.

من تحت وسادتي أخرجت كتاب حكايات شعبية لهانس أندرسن، عندما كنت طفلاً لم أكن أنام حتى تقرأ لي أمي حكاية شعبية.

أنا أحد المحرومين من النوم بشكل طبيعي منذ أن غادر طفولته.

— اقرئي لي الحكاية الثالثة..

— أهذا ما تريده؟!

— نعم.. أرجوك..

وهي تقرأ نمت بعمق، لم أتم هكذا منذ زمن. عندما استيقظت في الصباح لم أعر عليها، لا مشكلة، لكنني لم أعر أيضاً على الكتاب.

بعد أسبوع ذهبت إلى الحانة، سألت مديرها العجوز عن تلك العاهرة التي سرق كتاب الحكايات الشعبية.

قال لي: منذ تلك الليلة التي أخذتها معك لم ترجع..

اختفت هي وتلك الحكايات.

مرة قال لي جدي: كل عاهرة حزينة، هي في الأصل حكاية شعبية، وقارئ ليس لديه أغنية تساعد على الطيران.

لدي معاناة حقيقية مع شعري عمرها عشر سنوات، أطيله دائماً ونادراً ما أقصه إلا بشكلٍ طفيف.. لكنه جعد وأنا أريده أن يكون ناعماً كالحرير، وقد جربت معه خلال تلك السنوات العديد من الكريمات والزيوت، لكنه ظلّ جعداً، وعندما أكون في الشارع نسمة هواء بسيطة تكفي لأن تحولني إلى غول، فيهرب الأطفال من أمامي وكأنّ وجهي هو وجه "ميدوسا" ذي الأفاعي، أه من شعري الطويل أتعبني كثيراً ولم يصبح مثلما أريد.

اعتقلوني مساء البارحة، رئيس الدورية أمام باب البيت رخب بي على طريقته الخاصة، استغربت منه.. فبدلاً من أن يصفاح يدي، صافح وجهي بحرارة ليطيّر سناً من فمي ويسقط في الشارع. ثقة شعوب.. كما قرأت.. لديها عادات غريبة بالمصافحة كتقبيل الأنف، خفنت في سري أن يكون رئيس الدورية من تلك الشعوب. ثم ركلني بمحبة إلى السيارة وذهبنا إلى فرع الأمن، حزنث كثيراً لأجل سني المخلوع وتخيّل كيف سيدوسه أحد أطفال الحارة فيهرسه وهو يلعب بالكرة.

في الفرع رموني بمودة في زنزانة ضيقة فيها عشرات الشبان، استطعت بصعوبة أن أجلس في الزاوية. كانت صرخات هائلة تقتحم جدران زنزانتنا من كل الجهات، حظهم جميل نزلنا الزنازين المجاورة، لديهم تلفزيونات وهم الآن يتابعون مباراة ريال مدريد وبرشلونة ويشجعون بصخب.

مرث ساعة وأنا أراقب من تلك الكوة في سقف الزنزانة، تسلل الليل إلى الفضاء، وثقة ضوء طفيف للقمر يعبر الكوة ليتناثر بين أجسادنا. صدفة.. لمحت على جدارٍ عن يساري عبارة "أنا أحبك يا لينا"، كلمة "أحبك" جعلتني أتهد، فتحت فمي والتقطت منه سناً آخر كان على وشك السقوط، ثم نحتت بسني أسفل تلك العبارة ما يلي "هذا الرجل يحبك يا لينا، عليك

اللعة، يجب أن تفهمي هذه الحقيقة، عليك اللعة أيضاً يا سميرة، لأنني أحبك، لكنك تشبهين لينا ذلك الرجل". ثم رسمت قلب حب وثمة سهم غير مدبب مغروس به، انتهيت فوضعت سني بجيب قميصي.

آه من الصبايا، إنهن لا يؤمن أبداً بأن "الرجل نصف المجتمع". كدث أختنق بسبب صمت الشباب، استدثرت إلى يميني ثم شهقت وأنا أقول لجاري:

— علي عقله عرسان! أنت هنا! مرحباً.

— يا هلا، لكن أنا لست علي عقله عرسان.

طبعاً هذه حيلة من إبداعي، كنت أمارسها دائماً في باص "الدوار الجنوبي" لأفتح حديثاً مع من يجلس إلى جوارني. عندئذ فُتح باب الزنزانة وصرخ العنصر باسمي، شعرت بالسعادة نهضت وأنا أتمتم:

— حان موعد العشاء.

مشيت نحو الباب، وقبل أن أخرج سألت الشباب:

— أثوصونني بشيء؟

بصراحة، خفت أن يطلب مني أحدهم كيلو برتقال أو كيلو تفاح أو كيلو ميشيل، فالسوق قد أقفل منذ ساعات. لم ينبس

أحد بحرف، تنفّست الصعداء وخرجت. عندها ركلني العنصر على رجلي فسقطت.. أمسكتني هو من رجل، وزميله أمسكتني من الرجل الثانية ثم جزاني وبسرعة في هذا الممر الطويل والمعتم. كم هما لطيفان. لا يريدان أن أمشي حتى لا أتعب رجلي، فعلاً أخرجني لطفهما.

في غرفة المحقق، كان على الأرض شابٌ نحيلٌ وعار. مخرج بدماؤه ومغمى عليه، وكان المحقق يصوره بعدسة جواله، عندما انتهت حمله أحد العناصر إلى الخارج. نظر إليّ المحقق فابتسمت له، صاح بي:

— لماذا شعرك طويل يا وغد؟

يا لله كم هي لطيفة هذه الـ"وغد" كلمة فيها موسيقى لبيانو حنون، إنها الكلمة المفضلة لدى زوج خالتي، يدلّني بها عندما أكون شريكه بلعب الورق مع الأصدقاء.

— لأن حلاق حارتنا معارض، وأنا أقاطعه منذ بداية المؤامرة الكونية على البلد.

— معارض؟! أعطني اسمه وعنوانه.

— اسمه "تاج الدين الموسى" وهو يسكن في القبر الرابع عن يمين شجرة الزيتون في المقبرة الجنوبية.

فِي عُرْفِ الشَّتَاءِ

عبدالخالق كيطان



هَكَذَا يَبْدُو الْأَمْرُ
مِثْلَ امْرَأَةٍ تَسْمَرَتْ خَلْفَ بَابِ الْمَنْزِلِ
الشَّتَاءَاتُ تَمُرُّ
وَالْمَرْأَةُ لَا تَبَارِحُ مَكَانَهَا
رَبُّ الْمَنْزِلِ طَنْهَا يَوْمًا يَمْتَالُهُ الَّذِي صَنَعَتْهُ يَدَاهُ ذَاتَ شِتَاءٍ
قَدِيمٍ
أَلْقَى عَلَيْهَا عَبَاءَتَهُ
وَكُلَّمَا جَنَّ لَيْلٌ
تَسَلَّلَ إِلَيْهَا
يَرْفَعُ الْعَبَاءَةَ
ثُمَّ يَبْدَأُ بِدَهْنِ التَّمْتَالِ بِمَاءٍ مُزْهِرٍ
أَبْنَاوَهَا سَمُّوْا مِنْ كَثْرَةِ تَوَسُّلَاتِهِمْ لَهَا
كُلُّ ذَلِكَ يَذْهَبُ هَبَاءً
الْأَوْلَادُ مِنْهُمْ يَقْضُونَ اللَّيْلَ فِي أَحْضَانِ حَبِيبَاتِهِمْ
وَالْبَنَاتُ يَخْرُجْنَ فِي الصَّبَاحَاتِ الْبَكَارَةِ وَلَا يَعْدُنَ إِلَّا بَعْدَ
إِنْقِضَاءِ فَاصِلِ الْأَبِ وَتَمْتَالِهِ
أَيْنَ تَذْهَبُ الْفَتَيَاتُ؟
رِجَالٌ أَشْقِيَاءُ يُؤَكِّدُونَ أَنَّهُمْ صَادِقُوهُمْ فِي الْمَقْبَرَةِ
عَاهِرَةٌ دَائِعَةٌ تُؤَكِّدُ أَنَّ الْفَتَيَاتِ مَهْوَوسَاتٌ بِجَمْعِ الْعِظَامِ
الْأَمْرُ الْمَقْرُوعُ مِنْهُ
إِنَّهِنَّ يَلْتَقِينَ سِرًّا بِمَشْعُودٍ
أَرْبَعُونَ عَامًا إِنْقَضَتْ
مِثْلَ امْرَأَةٍ تَسْمَرَتْ خَلْفَ بَابِ الْمَنْزِلِ
لَا أَحَدٌ يَعْرِفُ مِنْ أَمْرِهَا شَيْئًا
الشَّتَاءَاتُ تَمُرُّ وَقَدْ سَقَطَ الْكَثِيرُ مِنَ الْقَتْلِ

تَمُرُّ الشَّتَاءَاتُ
لَا يَبْدُو أَنَّهَا لَيْلَةٌ مُخْتَلِفَةٌ
هَكَذَا يَبْدُو الْأَمْرُ
لَقَدْ مَرَّ وَقْتُ طَوِيلٍ
فَلَا الْمَرْأَةُ تَحَرَّكَتْ
وَلَا الرَّجُلُ يَرِضَى أَنْ يَمُوتَ
وَلَا الْفَتَيَاتُ غَيَّرُوا عَادَاتِ اللَّيْلِ
وَلَا الْفَتَيَاتُ وَصَلْنَ قَبْلَ مَوْعِدِهِنَّ.
هَكَذَا يَبْدُو الْأَمْرُ.

سيدني

شاعر من العراق

الخريف العاري

رفقة تتقور

تزامنت عبر التاريخ أدوار المثقفين والمستنيرين

والفلاسفة مع الحراك السياسي والمجتمعي، فكانت أدوارهم هي أدوار مساندة ومكملة وناقدة ودافعة لعجلة التاريخ، وكانت الأفكار الفلسفية لبنات النظم السياسية والاجتماعية تتغذى كل منهما على الثغرات في البناء الواقعي لها، فتراجع وتراجع، أو تتقدم كلتاها وفقاً لما تستحدثه المشكلات الطارئة. هذه الحركة لطالما بدت طبيعية في ملازمتها للنهوض الفكري والحضاري، وفي هذا اعتراف فعلي بضرورة الأدوار التي يؤديها المثقفون في نطاق أحوال بيئاتهم والبيئات التي تستهويهم ضمن مجال التأثير والتأثير.

في ظل التقلبات السياسية الفلكية التي تشهدها المنطقة العربية منذ انطلاق شرارة التغيير الأولى في تونس، تسارعت وتائر الجدل حول أدوار المثقفين والمستنيرين في ظل مشهد ضبابي سرعان ما سيكون محط تلاعب الأمم جميعاً في سياق الهيمنة على مصائر شعوب المنطقة.

نتيجة ذلك رأينا حالة انقسام في صفوف المثقفين العرب. فقسم منهم أنكر حالة الصمت وراح يكتب ويتفاعل ويجذّر ويؤصل أسباب المأساة، في بادرة فهم وإجلاء جزء من السوداوية التي تسكن مشهد الزلزال العنيف الذي ضرب أركان المنطقة العربية وشرعت تردداته في رسم ملامحها من جديد. في هذه الأثناء صوّب القسم الثاني حراب النقد على من بادروا في تلك المحاولات ووصموهم بأشد الصفات وأنكروا عليهم جهودهم بذريعة أن ما يجري أكبر من أن يتم طرحه على مائدة الثقافة والأدب واعتبروها حرباً أدبية وثقافية استباقية على الأشكال السياسية التي من الممكن أن يفرزها مشهد المخاض. وهناك قسم ثالث من المثقفين لا يمكن إنكاره وهم المثقفون العدميون الذين راحوا يعتزلون مشهد الثقافة والأدب في خضم ما يجري، ويعزلون، بالضرورة، أنفسهم فكرياً وثقافياً عن الواقع ويستحثون محاولات البقاء والتعايش مع المعطيات القائمة وقد داهمتهم الوقائع العنيفة حد الصدمة تلك فسكت أقلامهم واكتفوا بمراقبة ما يجري بذهول كوني وعجز أبجدي. احتدمت الصراعات على الأرض وصار العبث يطارد أدوار



برهان كركوتلي

المثقفين ممن اختاروا عدم الصمت فيغلبهم ويغلبونه إلا أن أقلامهم ظلت تكتب وتؤرخ للمأساة كل في حقله، فكان خيار البقاء والاستمرار استحقاقاً في أعناقهم إيماناً منهم بعدالة تطلعات من سقطوا في تلك الصراعات ووفاء لتضحياتهم، مهما كانت النتائج على الأرض مخيبة للآمال.

إن نظرة متفحصة في نموذج من مثقفي فلسطين وسوريا على سبيل المثال تكشف عن بؤس حالة الذهول التي أصابت هؤلاء. وهكذا رأينا من أخذ يلوذ بالديكتاتور ويمعن في تمجيد أفعاله ومواقفه كلما أمعن ذاك في جريمته، خالعا عليه صفات الزعيم القومي من دون ما استحقاق أخلاقي. وبمنظرة على بعض النتاجات الأدبية والثقافية في هذه المرحلة نراها تعكس

حالة من الإفلاس الرؤيوي، نصوص التزلف تغص بها المكتبات، ونصوص التضليل أيضاً، فكان من الشعراء، والكتاب هنا في هذا الفريق، من كلل مسيرته بعرفان للديكتاتور. ربما لأن أحداً من هؤلاء البطرياركيين لم يعترف به بطرياركا، في حقل وجوده الأدبي، فجنح مع من جنحوا إعجاباً وتضليلاً وتسويغاً لسفك الدماء في حسم المصائر.

وهكذا صار الربيع العربي فرصة ومرآة للمثقفين والقراء والجماهير كي يتعرف كل منهم على الآخر وأين يقف من مسؤولياته في لحظة التغيير التي حملها لهم التاريخ. فإذا بهذا الربيع يحمل معه مرآة جلية رأت فيها الثقافة العربية خريفها العاري، ورأى الشارع وجوها ممن كانوا يعدون أعلام الفكر والفن والأدب يلبسون أزياء القتل ويصطفون في صفوفهم ويعملون منظرين لأفكار الإقصاء والإذلال التي سادت العالم العربي لنصف قرن مضى.

على أن هذا الأمر يندرج في خانة الضارات النافعات، فقد أصبح الفرز على أشده، وانجلت ثلوج المزايدات النظرية، وبانت الحقائق ومعها حقيقة المشروع الثقافي الذي يؤسس له كل من هؤلاء البطارقة، بينما القارئ النبیه يقلب فكره في كتبه وخياراته الثقافية مسائل الكتب عما كتب فيها من زيف أو حقائق. بعد أنهار الدم، والمآسي الكبرى لن يبقى القارئ العربي كسولاً.

أخيراً، إن الأدوار الثقافية في مفصل التحولات الحالية لا يمكن أن تعتبر أدواراً هامشية حتى وإن أعطاه حملتها هذا الطابع، فتظل أدوار المثقفين أدواراً سباقية وخلقة يعكس رديئها وجه حامله وبيئاته السياسية وخارطته النفسية، ويستأثر الجدي منها بانتباه التاريخ وانتباه من يخوضون معركة إعادة تشكيل الواقع والمستقبل.

ولو ذهبنا بعيداً عن صور الواقع العربي، فثمة ما يثير الانتباه ويستدعي التساؤل في آن معاً ممثلاً في غياب أصوات مثقفي الحرية في العالم. اختفاء أبناء الديمقراطيات العريقة في الغرب. أولئك الذين وقفوا على الضفة الأخرى من صراخ أهل الشرق المتطلعين إلى الحرية. حتى ليخيل إلينا أننا لا نعيش في عالم واحد ولكن في عالمين مختلفين، عالم العبيد، وعالم الأحرار. وما تلك الديمقراطيات التي قامت على إرث ثقافي وُلِدَ في ظروف تاريخية خاصة، بعد ممازجة حضارات عديدة ومتنوعة، سوى ديمقراطيات خاصة لا يمكن تعميمها أبداً!

كاتبة من فلسطين مقيمة في بلجيكا

دعوة

الجدید

تدعو الكتاب والمفكرين العرب إلى المشاركة في محاورها وملفاتهما القادمة

كيف نكتب للأطفال؟
ملف حول الكتابة العربية للطفل

ثقافة عصر الطوائف
عن الثقافة الطائفية وتطويف الثقافة في السياسة والأدب والإعلام

حال الكتاب العربي
كيف تنشر الكتب في العلاقة بين الكاتب والناشر والقارئ

الاستبداد الشرقي
دور الحاكم المستبد في صناعة الاستبداد الديني

الشعر والتجريب
هل وصل التجريب الشعري العربي إلى حائط مسدود

الكتابة والأنوثة
هل تكتب النساء العربيات بلغة الرجل أم أن اللغة بلا جنس

الصحافة الثقافية العربية
أحوالها، توجهاتها، علاقتها بالكتاب والقراء



فكر حر وإبداع جديد

محسن جاسم الموسوي

«الجديد» تترك الباب مفتوحا للتشاكل مع هذه القراءة كما تفعل، باستمرار، مع كل قراءة أخرى أدبية أو فكرية تنشرها، لما في الحوار الفكري والأدبي، بدهاء، من أهمية استثنائية، لاسيما في ظل تقهقر الحوار ونكوصه بفعل نزعات التطرف والاعتصام في قلاع الفكرة السائدة والتصورات الخالصة.

لكنه فعل ذلك. "وضاح اليمى" كرواية لم تنجز تطالب بتفسير ما وهي في حالها الآن توطئة جعلها آدم دئون مقدمة لروايته، الرواية الناجية من حريق الانتحار الذي طاله ومحتويات سكنه باستثناء المخطوط الناجي كنجاة مأمون الأعمى كشاهد وحيد على قصة طفل ملقى تحت شجرة الزيتون، ليسميه "الناجي"، ويسميه الأهالي "آدم"، وتسميه أمه بالتبني "حسن" تيمناً بزوجه الشهيد بعد حين. أما التبرير فيشغل عدة أسطر ليجعل من هذه الحكاية أساسية لغيرها، وبضمنها صوت إدريس خوري أستاذاً في جامعة نيويورك تأتيه طالبته الكورية المفضلة بما خلفه الحريق الذي يحاكي ما جرى للشاعر راشد حسين في نيويورك فعلاً. ليست هذه نية أبى حيان التوحيدي عند حرق كتبه. لأن التوحيدي أتاح انتحار بعض منه: لا جسده وكيانه المعنوي. يقول آدم دئون "لماذا صمت الوضاح في الصندوق، ولم يصرخ طالباً الرحمة؟ (ص ١٠٠)؛ وهو السؤال الذي يخص به رواية غسان كنفاني ولكن بطريقة أخرى (ص ١٠٠) ويأتي الجواب تبريراً للرواية على أنها خرق للصمت "روايته سوف تقود إلى الصندوق" (ص ١٠٠). أما سؤاله، فيختلف عن ذلك الذي انتهت إليه "رجال في الشمس"،

إلياس خوري

يقول آدم في واحدة من هذه الاشتباكات مصححاً ما يقوله جبراً في (السفينة) "لا الذاكرة جرح في الروح لا يندمل، عليك التأقلم مع صديده الذي ينز من شقوقه المفتوحة" (ص «»«).



لأنه يسأل من «عتمة الداخل، حيث يختلط ظلام الروح بظلام العالم». هنا تقوم الحكاية بتفكيك عناصرها لتعيدنا إلى الراوي، بائع سندويشات الفلافل على مقربة من الجامعة الذي أحبته الطالبة الكورية. أراد آدم، أي البائع القارئ-المتعلم، السماح للانلباس في هويته: فهو اسرائيلي عند زبائنه وفلسطيني مع نفسه يحتج على ما قيل وكتب عن «»» لأن ما كتب لم يبلغ ما رآه وخبره وسمعه من مأمون الذي يعمل أستاذًا الآن ويحاضر عن التاريخ وعن محمود درويش؛ وكذلك من أمه بالتبني. ليس هذا فقط لأن السرد الذي في متناوله ذكر أمراً وتناسى أمراً آخر هو «ترسيمة الفلسطيني الأخرس» (ص «»») في نص الروائي الإسرائيلي س. يزار المعنون «خربة خزعة» المنشور سنة «»» عندما لم يزل كاتبها «ضابط استخبارات الكتبية التي نفذت مجموعة الهجمات على القرى الفلسطينية بين المجدل وبيت حانون وتطهيرها من سكانها» (ص «»») فجر «»» تشرين الثاني «»».

لعام «»»، ستكون النص التحتي/الفرعي لـ «أولاد الغيتو» لأنها تأتي بتلك الترسيمية التي لا تعدو أن تستعيد مشهداً توراتياً لليهود الغابرين وتسقطه على الفلسطيني القتل والمقهور والمطرد «كل أولئك العميان والعرجان والعجزة والأطفال سوية، كانوا كما لو أنهم يطلعون من مكان ما في التوراة» (ص «»)، هكذا يكتب يزهار وهو يستغرب غياب إرميا واحد «كنت أبحث عما إذا كان بين كل هؤلاء إرميا واحداً أيضاً، غاضب ومتقد، يطرق في القلب غضباً، وينادي الإله العجوز اختناقاً، من فوق قاطرات المنفى» (ص «»)، كان يزهار يستعيد مقتلة مسجد دهمش عندما «داهمتنا بعد ذلك امرأة تحمل في حضنها طفلة رضيعة وهزيلة... تابعت ترقيص ذلك المخلوق التعس المقمط بأسمال ملطخة بالخراء» (ص «»)، أما آدم دُتون فيقول «ماذا أستطيع أن أكتب فوق نضه؟ أنا أعرف اسم المرأة التي رقصت ورقصت ابتنتها مرتين في غيتو اللد» (ص «»). والمهم للروائي المفترض أن يهدم الصمت، فإذا لزم إنشاء الدولة الصهيونية اختراع شعب بديل، أوروبى الخصائص على

أنقاض الصورة التوراتية لليهودي الطريد، فلنسقط هذه الصورة الأخيرة على الفلسطيني "يزهار أعلننا يهوداً ليهود إسرائيل، وهذه كانت رسالة روايته" (ص ««»).

مثل هذه الرواية "خربة خزعة" وغيرها تحضر في رواية "أولاد الفيتو" كنصوص تحتية/جانبية، لكنها أكثر من ذلك أيضاً لأنها تثير الذاكرة مرة وتستهوئ التخييل مرة أخرى. هذا سر إعجابه بأنطون شماس في "أرابيسك"، وهو إعجاب لا يخفيه المؤلف لأن شماس "ترك الذاكرة تتنامى إلى أن أوصلته إلى قمة التخييل" (ص «»). ولتبرير حضور وضاح اليمن الذي شغل قرابة سبعين صفحة ومن ثم غيابه عن النص ألقى اللوم على الذاكرة التي استدعاها "صمت" وضاح في الصندوق، وصمت الفلسطيني أو صمت الآخرين عما يجري في خزان "رجال في الشمس". يبرز بديل الروائي الذاكرة والتخييل ومن ثم الرواية المغايرة وتعايشها مع النصوص التحتية كما يلي "الروائيون حين يبدأون كتابة عمل جديد، يكونون على قناعة تامة بأنهم يصنعون الحكاية من الخيال، لكنهم سرعان ما يجدون أنفسهم أمام انفجار ذاكرتهم... ف... يذیبون الذاكرة في الخيال" (ص «»). هكذا يرى "جوهر لعبة إميل حبيبي كلها، فالرجل لم يكتب سوى ذاكرته بعدما قام بتقطيعها إلى فلذات صغيرة، استخدمها كما يستخدم الميكانيكي قطع غيار قديمة من أجل إصلاح محرك سيارة مغطّل" (ص ««»).

هذا هو جوهر الاشتغال في "أولاد الغيتو: اسمي آدم" كرواية واعية بذاتها. ليس هناك ضرورة لدعاء الابتكار والكشف والإلهام، فصناعة السرد في مثل هذه الحالة تقارب صناعة الميكانيكي مع فارق واحد، هو أن تترك للذاكرة أن تستجمع ما تشاء وتخلطه بالتخيل. ولهذا يقول آدم عن نفسه "كبايع فلافل يحاول أن يكتب رواية عن شاعر مغمور لقه الصمت" ما يلي "قادتني الكتابة إلى حيث تشاء، ووجدت نفسي أخرج من صندوق وضاح اليمن كي أدخل في صندوق حكايتي" (ص ««»). لكن هذه تتخذ من سيرة طفل متروك من أكثر من خمسين ألف عائلة طريدة من اللد بدايتها والتباسها، لأنه آدم وناجي وحسن، ولأنه "الروائي" الذي يكتب الآن نصاً "رواية لا تشبه الروايات، لأنها تنتمي إلى جنس أدبي لا أعرف له اسماً، ولست متأكداً من وجوده أصلاً" (ص «««»). هذا الجنس المغاير هو الرواية الواعية بذاتها، الرواية المغايرة؛ فهو ينطلق من مقتلة مسجد دهمش الرهيبة التي تفتح فيها فرق الهاغاناه والبالماح النار على المتجمهرين ليموت الجميع ويُجبر المتبقون على البقاء داخل غيتو الأسلاك الشائكة (ص ص ««-««-««») أو الفرار (ص «««»). ص «««». ص «««». ص «««».

ص «««» لا يختلف على طبيعة المقتلة، ولكن تفاصيل مقتل هذا الفرد أو ذاك التي ينقلها جريح لم يرصد تحت أكوام الجثث هو الخاضع لوهم البصر (ص «««»).

تتفق الروايات على أن من قاد مذبحة اللد أو أمر بها هو قائد

الواء الثالث للبالماح شموئيل كوهين (ص ««»). وكان لا بد لمثل هذا الابتداء وتعزيزه بالمتوفر من الكتابات والشهادات (ص ««»). ص ««». ص ««») لتكسب الرواية الواعية بذاتها قدرة التوصيل بمرواوغاتها الكثيرة. لكن «ترسيمة الفلسطيني الأخرس» التي جاءت الراوي من س. يزهار، كما يقول، أسقطت على حكاية وضاح اليمن وصندوق الموت حيث لَّه الصمت وتواطأ عليه الضحية والخليفة القاتل. هذا الإسقاط وراء تأويل «رجال في الشمس» على أنها أيضاً مقروءة بشكل معكوس، فلماذا يصمت العالم إزاء هذا السجن، الغيتو، سواء في الخزان أو في التابوت والقبور أو بين أسلاك «««» التي تحيط بالمعتقلين من أهل البلاد.

الترسيم المذكورة هي البنية التحتية للرواية داخل الرواية ضمن عملية ترقيع واسعة يظهر فيها الروائي الفاعل متواطئاً مع الروائي الأستاذ، مختلفاً معه، متنازعا، ونسخةً عن الشاعر راشد حسين وانتحاره في نيويورك. ولهذا تأتي تساؤلات بديل الروائي، بائع الفلاف في نيويورك آدم دثون، محض تبريرات لما هو آت، لما حفزته "خربة خزعة". صمت وضاح حفزه "إلى تحويل هذا المخطط إلى عمل روائي. روايتي سوف تقود إلى الصندوق. وهي تشبه في ذلك رواية غسان كنفاني 'رجال تحت الشمس'، التي أوصلت أبطالها إلى خزان صهريج الماء كي تطرح عليهم سؤال اللماذا. سؤال كنفاني جاء من خارج الخزان، أما سؤالي فسيكون من عتمة الداخل" (ص «»). الناجون من مذبحه اللذ «««»» (ص ««»). أمثال د. ميخائيل قلة، لأن الفرقة «» التي قادها موشيه دايان أنهت مذبحتها في ساعة (ص ««»). ولم يتبق غير أنفار منهم الطفل آدم "ابن المدينة الذبيح" (ص ««»). الذي سمع روايات المذبحة من الآخرين، ومن أمه بالبنني. أما الغائب من المروي والذاكرة المثقوبة فهو ما يحتم التنقيب لمعرفة "لوثة الدم" التي جاء بها منفذو المذبحة (ص ««»). وعلى الرغم من لزوم اتخاذ "موقف المتفرج" (ص ««») كما فعل أبو تمام (ص ««»), سيعلن آدم "حكايات الغيتو لا تنتهي"، لا لأنها "تحتاج إلى آلاف الصفحات" (ص ««»), ولكن لأن الحكاية "هي الحياة نفسها" (ص ««»), ولأنه في النهاية "مجرد راو" لما شاهد وعاش (ص ««»).

رواية "أولاد الغيتو" تلعب بامتياز لعبة الروي أو الواعي بنفسه، وتعتمد مجموعة من النصوص والمحكيات والذكريات والتقارير، لكنها في النتيجة خرقت الصمت وبعثت الحياة في صفحات أريد لها أن تطمس مع الذاكرة الواهنة لجيل أخذ بالانقراض. وإذا كانت أرشفة المحرقة النازية اليوم هي الشغل الشاغل الذي تعتمده الصهيونية لفلق باب التساؤلات في ما جرى ويجري منذ «»»، فإن "خربة خزعة" وأعداد مجلة "شؤون فلسطينية" وغيرها من نصوص وروايات، تجعل "أولاد الغيتو" على عتبة الخرق، خرق الصمت واستنطاقه.

مصادر

ربيعي المدحون

يفترض

يفترض هذا العنوان أن التدفق السري العربي الهائل في الألفية الثالثة حتمته ظروف موضوعية وأخرى طارئة أو مؤقتة، فالظرف الموضوعي يقارب ما يعنيه (كانت) وبعده ميشيل فوكو بـ"حالة الإمكان" و"التحقق". وهو في هذا المقال محصلة التغيرات الشديدة التي تهز المجتمعات وتربك بنيتها وتلغي كثافتها السكانية وتحتم الهجرات الكبرى. وأسبابها تتفاوت ما بين الغزو الخارجي والاحتراق الداخلي والتعامل الوثيق مع الرساميل العالمية وغياب داعي الوحدات القومية وظهور الفضائيات التي تمثل أو تعارض الأوضاع المذكورة وشيوع وسائل الاتصال والتواصل الاجتماعي. أما الطارئ فهو التشجيع والدعم والتظاهر الإعلامي. ولا يقلل العامل المؤقت من قيمته معرفياً وثقافياً، فهو دافع ومحرك.

لكنني معني هنا بأمر آخر لافلت للإنتباه لا يتعلق بالرواية الفائزة بجائزة بوكر لهذا العام، أي "مصائر" لرباعي المدهون، فحسب، وإنما بـ"مصائر" و "أولاد الغيتو" من روايات "النص"، أو "ما وراء الرواية"، أو الرواية المغايرة "الرواية داخل رواية"، أي الرواية الواعية بذاتها. وكنت قد تعاملت مع هذه الظاهرة سنة «»»، في العام الذي ظهر فيه كتاب Patricia Waugh ؛ وتوسعت في ذلك في كتابي "ثارات شهرزاد : فن السرد العربي الحديث" (دار الآداب «»»). وتناول الفصل السادس "مخلوقات" فاضل العزاوي الجميلة، و"لعبة النسيان" لمحمد برادة، و"القصر المسحور" لطف حسين وتوفيق الحكيم، و"عالم بلا خرائط" لجبرا إبراهيم جبرا وعبدالرحمن منيف، و"التجليات" لجمال الغيطاني، و"صراخ في ليل طويل" لجبرا و"الحرب في برّ مصر" ليوسف القعيد و"شرق المتوسط" لعبدالرحمن منيف.

والرواية الواعية بذاتها هي التي تستدعي النصوص الأخرى، ووبينها نصوص المؤلف، الذي يمكن شخصياته لتناقش أمراً وتختلف مع المؤلف وغيره. ويكون النص الفرعي "التحتي" هو الغالب، بينما يتوارى الروائي وهو يحرك شخوصه. وما حضوره هنا وهناك إلا بقصد إذكاء "صنعة" الروي، واللعب على المعيش والمتخيل؛ وهو بحضوره الطارئ أو المعلن يتعمد الانزواء مرة والتباهي مرة أخرى، فهو المغبون أو المتسلط. والقصد أن ظاهرة الرواية المغايرة "رواية النص، أو الواعية بذاتها" ليست جديدة. لكن الجديد هو خروجها على الصمت، فالرواية الواعية بذاتها

تأخذ أحياناً دور الناقد والقارئ. وغالباً ما تعتمد الأصوات والحوار للتساؤل في أمور فنية وأخرى حياتية ووجدانية وتسحب البساط من تحت أقدام الساسة والمُنظِّرين لتتساءل في التاريخ والمفاهيم والأحداث. وهي وإن بدت في ظاهرها من ملامح «ما بعد الحداثة» في ظهورها الغربي، إلا أنها تسلك ذلك لتسفيه بَطر «ما بعد الحداثة» وتغيّثها بموت السرديات الكبرى. وعندما يكون الموضوع بجسامة الصمت المطبق الذي رافق «»»» وحولها إلى نقطة تعريف فحسب، نكبة، فإن خرق جدار الصمت وتلمّي بعض ثنايا الخراب العظيم الذي طال الآلاف من الضحايا في «مقتلة» بعد أخرى وشمل القرى والأحياء وجغرافية بلاد شاملة ليس أمراً اعتيادياً. هنا تأتي أهمية الرواية الواعية بذاتها لأنها ستضع التاريخ أمام نفسه.

ولكاتب الرواية الواعية بذاتها أن يقول ما يريد متسللاً مرة وصريحاً مرة أخرى ليخبرنا عبر الصوت والنظرة والمقابلة بين الساكن الجديد والمالك السابق، المهاجر والمواطن الأصلي، بقصة أخرى طالها الصمت، وتواطأ عليه المجتمع الدولي وحتى المحلي، بينما أخرجه "المستوطن" من حساباته ضمن أسطورة وطن ما قبل ألفي عام، أرض الميعاد، فالرواية المغايرة "الواعية بذاتها" تحفر بين طبّات الصمت وجعجة الخطاب البائر.

لم يرغب المؤلف ولا ينبغي له أن يغيب في مثل هذه الكتابة "مصاص" مثلاً التي لا تعدو أن تكون رواية في داخل رواية، أو شراكة سردية بين الشخص، بصفتهم كتاباً أيضاً، أي مدونين لما يرون ويسمعون ويشهدون: وليد نازحاً محظوظاً (في لندن) وجنين مقيمة تكتب هي الأخرى في مساءلة البقاء في الوطن، بشأن بطل الشخصية الكاتبة جينين "باقي هناك" في حكايتها "فلسطيني تيس" (ص ص ««-««»). وبهذا التقابل بين نازح وباق يربد المدهون أن يتقصى خطابي النكبة، مهمشاً المحنة الكبرى، المقتلة في تعبير آدم في "أولاد الغيتو" عندما حلت المجازر العظمى والدفن الجماعي للآلاف من الفلسطينيين. تستمد رواية "مصاص" أثرها كسرِد وإِ بذاته من ثنائيات التقابل وتداخلها لتقدم لنا مشهد الخراب كما يبلغه الخطاب المزدوج. مشهد الخراب يستدعي المزيد الذي عرفه وخبره الناجون من المجزرة-المقتلة. وبينما يحرض المستوطنون القادمون من أوروبا وبعض أنحاء البلاد المجاورة على بيع مأساتهم لحكومتهم (ص ««») لكسب المزيد من الامتيازات، يتشرد أهالي البلاد وتؤول "حقيقة فلسطين مدفونة تحت ركام من الظلم" (ص««»). هناك إحالات طفيفة إلى رواية أهداف سوفيف In the Eye of the Sun؛ ويبقى الجانب الأهم في "مصاص" يتعلق بالجغرافيا الفلسطينية إزاء ما هي عليه الآن، لا من حيث ما تعكسه التغييرات من إبدالات سياسية-ثقافية-عرقية-دينية، ولكن أيضاً من حيث وضع تأريخ للجغرافية المُلغاة (كسقوط عكا - «- مايو، ««««»)، وسقوط

(المجلد عسقلان، « نوفمبر- ««««)، وهكذا نرى ما نرى من خلال شخوص مصنوعين سرداً وهم يتفرجون على منازلهم عند غيرهم ممن يشرح لهم بشكل مضحك ما ألفوه وعرفوه ملكاً لأبائهم وهويةً وعدةً أداء وفعل، كالرحا مثلاً «تفرجنا على أنفسنا» (ص ««). عيئُ النازح-المتفرج تنتمي إلى ماضٍ وتتواطأ صمتاً عن حاضر يطردهم ولا يتعامل معهم حتى كأنصاف مواطنين. وبين الماضي والحاضر تلتبس الهويات؛ وتبرر الرواية الواعية بذاتها ذلك ضمناً على أنه تحصيل حاصل (ص «««). لا أدري لماذا جئ بغسالة (الشرف القبلي) إلى هذا الميدان بعدما بدت التساؤلات الأساس تدور حول هذا الالتباس، فهل بمقدور أحد في الماضي البقاء والصمود؟ ومواجهة أشنع أنواع البطش والتمييز؟ هل الهرب والنزوح هو ما تبقى (لكم)؟ هل أصبح الفلسطيني ضحية الضحية التي استيقظت على الدمار الذي طالها في أوروبا لتزرعه أينما حَلَّت في «أرض الميعاد»؟ لم تكن هذه معادلة «مصائر»، (ص «««) فالمازق جرح ينزف، ومعه تنزف الذاكرة الباحثة عبثاً عن بديل، لكنها تعترف ضمناً للباقيين في فلسطين بإرادة تبدو عبثاً و(تياسة) للنازحين (ص «««) أو ممن يفكرون بذلك تحت وطأة المعاملة وسوئها.

تعرض «مصائر» عبرَ أصواتها لواقع مفروض، لكنها لم ترتقِ إلى «المأساة»، مأساة «المقتلة» التي لم تصل إلى الآخرين، وبقيت أرشيفاً غائراً في عمق «منكوب». ولهذا تجئ «أولاد الغيتو» متممة ومصححة، واضحة الأمور في «نصاب» ما يهدم جدران الصمت عبرَ مراوغات سردية تميزها كرواية واعية بذاتها (أي رواية مغايرة). وإذا كانت «مصائر»ترحيل على نص داخلي، أي رواية مزعومة، فإن النص التحتي يتشكل من كتابات آخرين كفسان كنفاني وأميل حبيبي، وجبرا إبراهيم جبرا، علاوة على المشاهدات والمرويات والمسموعات.

فهرس

سنان أنطون

لا أدري إن كانت المصادفة وحدها هي التي جمعت بين أستاذين في جامعة نيويورك ليعقدا مباراة في كتابة «الرواية المغايرة»، أو الواعية بذاتها، لكني وجدت أصداءً في العاملين تخص «المخطوط» و«الذاكرة» والحياة والروي والتماهيات بين المؤلف وشخصيته الظل أو بديل المؤلف وصوته، كما هو حال نمير البغدادي في «فهرس» سنان أنطون. يستعيد نمير البغدادي سيرة ذاتية للمؤلف، دراسته في هارفرد، تعيينه في كلية دارتموث

النخبوية، ثم في جامعة نيويورك. وهو كذلك أيضاً في التنويه بمشروعه السردى عن «المغيسل» الذي ظهر في روايته «يا مريم...» والتي قام بترجمتها إلى الإنكليزية بعنوان «مغسلجي»، أو «غاسل الجثامين» (ص ص««««). وهو المؤلف أيضاً عندما يحيل إلى الفلم الوثائقي البكر الذي أعده عن الاحتلال ودمار المكتبات (ص ص ««««). وهو كذلك في الإشارة إلى ذلك الأستاذ العراقي المحبوب صاحب الولع بالمخطوطات والنوادر، محمد باقر علوان (ص ص ««««). ويظهر المؤلف كثيراً في الاقتباسات الشعرية الأثيرة لديه عن أبي نواس، كما أكثر إلياس خوري من الأخذ عن أبي تمام ووضاح اليمن وآخرين. وإذا كان إلياس خوري قد اتخذ من «خربة خزعة» نصاً تحتياً لأرشيفه الذي يردم ثغرات روايته «باب الشمس»، فإن «فهرس» هي ترميم من نوع آخر. فهي أصداء سيرة ذاتية يريد المؤلف الخلاص منها ووضعهها في «فهرس» ودود، شذراته واقتباساته وإحالاته، لا سيما نصوص التوحيدى الذائعة في الغربة والغريب وقصة حرقه لكتبه كما رواها في رسالة له بهذا الشأن. حضر النضان في «فهرس» بتمامهما.

لم يكن بائع الفلافل آدم دثون يتباعد كثيراً عن المؤلف، فهو أيضاً القارئ والناقد والكاتب الذي يماطل داعي الرواية ويقرر التساؤل في متنه السردى وفي النقد الدارج عن الكتابة والذاكرة وشعرية محمود درويش. وكذلك حال نمير البغدادي. لكن هذا الأخير يستعيد السيرة الذاتية للمؤلف ويضعها عند تقاطعات لم تزل تبحث عن أجوبة نهائية. فأيهما يستحق الأولوية في سلم الاهتمامات، الكتابة أم الدرس والبحث الأكاديمي؟ وأين يقف المؤلف إزاء القضايا الشائكة في هذا العصر؟ وإذ يكون موضوع إلياس خوري الأثير هو عام ««««» والصمت الذي يحيطه، فإن موضوع سنان أنطون الأثير هو العراق الذي شغله في جميع رواياته وأشعاره، وهو في ذلك ابن العراق البار وأحد مثقفيه الشباب المبرزين. لكن «فهرس» رواية واعية بذاتها لأسباب أخرى غير التلاقي والافتراق في جامعة نيويورك ودروب منطقتها ومقاهيها وباراتها، وأهم هذه الأسباب ذلك التماهي المرسوم عن قصد بين بائع الكتب ودود عبدالكريم وبين نمير بغدادي بصفته «بديل» سنان أنطون سارداً بلسانه وصوته. فليس مشروع ودود لوضع فهرس اللحظات والدقائق وحده الذي يراد له أن يشكل إطار المؤلف (المرجعي- ص «««) «سألت نفسي... إن كان هوسي بودود وبمخطوطته يتحكم بأولوياتي ويحدد لي ما يثير انتباهي هنا في نيويورك». هو الآخر يحتفظ «دائماً بقصاصات من الجرائد أو المجلات» (ص «««)، ليصاب «بعدوى الأرشفة»، ويقوم بتدوين كل شيء «كنت أدوّن كل شيء (ص «««) وبوده منذ سن العاشرة لو «يقرأ الجميع ما أكتبه» (ص «««). وبلغ التماهي مبلغاً حتى رأى ما بين الأحلام والكوابيس «أننا كُنا شخصاً واحداً. تجمعنا أنا واحدة» (ص «««). ويضيف (ص «««) «أقلبُ الدفتر وأكتشف أن كلماتي صارت تشبه كلمات ودود في

كثير من المواضيع». أما ودود فقد خصه بملاحظة تقول «لا توجد نهايات حقيقية، كما لا توجد بدايات حقيقية. إنَّ هي إلا حدود وهمية وإشارات وعلامات نضعها نحن لننظم ضياعنا في هذا الوجود العشوائي، نلبسه زي المعنى لنغطي عريه» (ص ««««). أما النتيجة فهي «فهرس» على أساس أنها رواية عن ودود عبدالكريم، الكتبي في شارع المتنبي، الذي سيرحل في انفجار دمر الأخضر واليابس في شارع المتنبي، المكتبات والكتب وباعتها «وخطرت لي فكرة كتابة رواية عن ودود وعن مشروعه. ويمكن أن يكون هناك تناص مع فهرسه واقتباس لمقاطع منه» (ص «««).

لم تكتمل حياة ودود عبدالكريم. كما أن رسالته وشذراته لا تشكل رواية بالمعنى المتعارف عليه قبل الموجة (ما بعد الحداثة). ولولا تداخله مع سيرة نمير البغدادي لبدا ترقيعات متقطعة تصلح في نصوص شعرية فلا علاجه النفسي بعد ما حل بعائلته ولا تماهيه في هذا الأمر مع الكاتب (ص ص ««««««) يتيح للسرد أن يستجمع بعضه بصفة أو بأخرى. وإذا ما افترضنا «الرواية المغايرة» تأسيساً نصياً على سابق أو نص تحتى، كغربة أبي حيان التوحيدي أو حرقه كتبه مثلاً والتي جاءت بكاملها نصوصاً منقولة، لكان من المجدي عقد مقاربات أوسع بين حياة ودود وحاضره كتبياً إذ تبقى السيرة الشخصية للمؤلف السارد مهيمنة تهضم ما غيرها وتحتويه سرداً وكأنها تخشى غلبة الآخر الذي أفصحت عن تماه كلي به. وعندما نقرأ لودود ما يلي لا يتبين لنا كثيراً أنه يقدم حياة غنية تماماً «لا أخفيك سرّاً أنني شعرت بشيء من الزهو. فلطالما فُكرت أن حياتي، ما مضى وما تبقى منها، جديرة بأن تكون رواية رائعة، لا بل حتى فلماً سينمائياً مبهرّاً» (ص «««).

لكنه ينتهي إلى القول «نحن مخطوطات ومسودات كتب ولكن، لكي نكتمل ونقرأ، يجب أن نموت» (ص «««). ولو جرى تمكين القارئ من رؤية دواخل ودود والتمعن أكثر في تكوينه النفسي والمعرفي والحياتي معادلاً للسارد لبدت محمولات التصريح المذكور أكثر تحقّقاً داخل هذا «الفهرس». وكان لا بد أن ينتهي القارئ، كما ينتهي ودود، إلى «منذ سنوات وأنا أبحث عني في ولا أعثر، بل أتبعثر وأتبعثر» (ص «««).

«فهرس» تقع في هذا «التبعثر» و«الترقيع». وتتسامى في لحظات أسلوبية عالية تتيحها دربة المؤلف وسعة اطلاعه على الموروث. ولو أن الناشر أطلق عليها تسمية «رواية غريبة»، أو «مغايرة»، أو ميتارواية سَهِّل الأمر على القارئ لمعرفة أنه إزاء تداخل نصي تلتقي فيه المشاهدات، كتلك التي تخص «المشرد النخبوي»(ص «««، «««) والرحلة إلى بغداد، والجولات في محيط نيويورك وداخلها، والقراءات والاقتباسات عن الكتاب الأثيريين كالتوحيدي وأبي نواس وآخرين.

«فهرس» هي في المحصلة سيرة ذاتية تهضم ما غيرها، كما يهضم صاحبها القراءات والمشاهدات ويصقلها بدراية أسلوبية متميزة

تعززها «قفشاته» العامية وهو يسعى إلى أن يفصح عن «داء الفهرس» الذي سيجعله باحثاً ومنقّباً ومؤرشفاً باستمرار، فلا يبدو «الفهرس» مكتملاً ولا ينبغي له والمؤلف في مهمته الشائكة تلك.

عطارد

محمدربيع

يتشكل

قوياً لتكراره بشكل أو بآخر. لكنه تنويع واحد تتفاوت فيه التطبيقات والأساليب. وما يصدق على «توالدات» الرواية المذكورة يمكن أن يلاحظ في تنويع آخر، ليس على البنية الفنية في رواية النص التحتي الذي يزبح غيره في النتيجة، ولكن في توالدات الشخوص داخل الماكنة الضاربة لأمن الدولة الوطنية في ظل الحروب والغزوات الصغرى، أي حروب الإنابة. فالقمع «الوطني» يولد محترفين وقتلة وممرتزة يحترفون المهنة دون تساؤلات في موضوع الحق والباطل، الصواب والخطأ. الاحتراف خطوة مهمة في «الارتزاق»، والمحترف يكر نفسه ويتوالد عبر ماكنات القمع ليكون في النتيجة حلقة مهمة في «قيام الساعة». ليس التوالد الأسلوبى هو المهم هنا وإنما التوالد بين الفواعل، فثمة تنويع آخر على «الولادة» السردية، ميدانها الفاعل الذي يحصر بصوته وتكوينه منذ أن تمنع في مشهد الدم وشهده كتقديم تتخذه الذاكرة تكويناً سيميائياً من الدم وفقدان الأمل. لكن الأهم في رواية محمد ربيع «عطارد» هي أن شخصها القناص، ابن الشرطة منذ يناير ««««»، والقتل العشوائي للمتظاهرين، شخصها هذا هو ابن الماكنة التي لم تعد تسحرها الخطابات الرنانة و«المقاومة» بعدما احترفت القنص ورأته مزاملة اعتيادية تبرر المهارة الفنية للقناص. قلب محمد ربيع الخطاب المثالي للدولة القومية ووعوده الخلابة وتصريحاته المتواصلة عن «الجماهير»، ليأتي بما يمكن أن يؤول إليه «القمع»، أي قمع، كتوليد للاحتراف، وتجريد للمرء من «الإنسانية» ومعايير العدل والأحقية. انقلب سحر الخطاب منذ أن تجسد في قنص عشوائي. وما الافواج المدربة في هذا الميدان إلا قطيع، ماكنة مدربة يأتيها «Drone» وآخر برسالة متغيرة لتحويل الأهداف، توسيعها، تحديدها، أو تركها مطلقة ليأتي «القنص» مجازاً للقتل العشوائي. لم يجرّد محمد ربيع ذلك الكابوس من «مثالية» المقاومة الوطنية للاحتلال الافتراضي لجمهورية فرسان مالطا، والمرتزة المدربين على الاحتلال بمهارة المرتزق الذي لا أرض له غير مهماته في حروب

الإنبابة الدولية الجارية اليوم. هكذا يأتينا محمد ربيع بـ”بطله“ المفترض الضابط السابق، أحمد غطارد، الذي يتلبس من الكوكب جحيمه كلما يسرت له الفرصة للتصرف بحرية في ”القنص“. يصف غطارد دوره ودور صحبه بأنهم ”ملائكة موت“، يواجهون المحتل الآن، لكنهم لا يتورعون عن القتل العشوائي (ص «»). كل ذلك يتم على أساس توليد الفوضى أولاً، وإتاحة الفرصة للعصابات والقتلة لاستكمال المهمة، تمهيداً لتمرّد، لم يتحقق بعد. تماهى خطاب أحمد غطارد بخطاب القوى الكبرى التي رأت ”الفوضى الخلاقة“ أساسية للبلدان لتبني نفسها من الحطام.

رواية محمد ربيع ”غطارد“ تضع ”التوليد“ القمعي في دورته، لأن الماكنة تخلق ”فرانكنشتاين“ بعدة نسخ، وهي نسخ لا تتفاوت كثيراً إلا من حيث الانهماك الكلي في ”القنص“ وسرعة الأداء وطيشه. لكن قوة هذه الرواية لا تكمن في موضوعها، أي تخيلها من داخل ماكنة القمع، حيث تقوم قيامة الدنيا. تكمن قوتها في بلوغ داخل الشخصية والتي لا تبدو غريبة. فأحمد غطارد لا يبدو غريباً في وضع قائم، كسقوط الماكنة ومعها الدولة في أيدي المرتزقة الغرباء. إنه بانهماكه ودقته وولعه بأسلحة القنص واعتلائه أعلى برج القاهرة حيث مقره ومجموعته بدا عميقاً مكتملاً شخصاً. وزاد صوته متكلاً وصراحته في التعامل مع حرفته من هذا الاكتمال والمصداقية. كما زادت تفاصيل يناير «»» وما تلاها من تصفيات مشابهة للخصوم السياسيين وغيرهم من هذه المصداقية. هنا، تجاور الرواية أنماط ”الرواية العلمية“ الجيدة، لكنها تتجاوز ذلك عندما تضع كل أمر في مكانه وكأنه بمنتهى الواقعية اللازمة لتصديقه. والأهم من ذلك أنها تشتغل ضمن إطار الاحتمالات التي تفتحها مآكنات القمع الهوجاء وتربيتها للجريمة داخل أجهزتها تحت عذر ”الأمن“ و”الاحتراز“ والمواجهة و”العدو الخارجي“. وتظهر تصريحات المسؤولين لضباطهم الآن عند استرجاع يناير «»» وأغسطس «»»، ومعها تكهنات بمثيلات في المستقبل، بمثابة الخطاب الرسمي الداخلي الذي يبرر أقصى العنف ويسوقه بمباركة الأجهزة القضائية و ”الشعب والنيابة“ (ص «»).

ويمنح محمد ربيع قنّاصه ازدواجية اختيارية، فهو الذي يختار قناع بوذا، لكنه يعيد تحويله إلى قناع في الجحيم حيث تختلط الأدوار (ص «»)، ويأخذ من الإرث المسرحي القديم ما يريد ومن الإغريق والرومان ما يشتهي ليبرس نفسه ”إلهاً إغريقياً يقتل من يشاء“ (ص «»-«»). أما فعل الكربون فهو مرحلي، سبات وظلام، لأن اليقظة تستقدم القنص بصورة المختلفة. والفريد في رواية ”غطارد“ أن أحمد عطارد يمنح صوته تلقائية استثنائية تمر على ”رجل الزبالة“ (ص «»/«») وعلى فريدة وأنسال وزهرة التي تفقد ملامح وجهها كأنها صور اعتيادية ما دام الحاضر هو الجحيم. وإذا كانت ”السخرية“ تلامس هذا السرد من بعيد، فإنها تتوالد هي الأخرى في ذهن القارئ، أما غطارد فيدرج كل أمر من أحاديث

”الجلاء“ و”الاحتلال“ ومن ثم تعيينات رؤوس المقاومة (ص «») في الوزارة الجديدة وكذلك القتل العشوائي ”إرسال الناس إلى الجنة“ (ص «») باعتيادية. تتصاعد تلك السخرية وتهجر الهامش نحو المتن في مقطع من السيرة الذاتية لأحمد عطارد عندما تصل هذا المفصل أي الجلاء، ومن ثم ”الحكم الوطني“، والجنرال المصري المجهول الذي تأتبه الرتب تبعاً فيكون رئيساً يقبله ويصفق له الجميع، حتى وإن بدا قصيراً (ص «»). تكون الطفلة زهرة، المهجورة التي راح أهلها بين ضحايا الضرب العشوائي هي الرمز للمشهد الجديد، فانغلاق حواسها كاملة (ص «») له فعل الكربون. كلاهما يحيلان إلى ظلام وبلادة حواس حيث المتع الزائفة (ص «»). أما التساؤلات في الحاضر والمستقبل والدولة بعد مبارك (ص ص «»-«») فتنتهي بقدم فرسان مالطا الذين ينسحبون عند الضرورة لوضع المراد في نصابه.

سيرة أحمد عطارد الذاتية لا يمكن أن تكتمل، فابتدأها عند مشاهد القصابين وانخراطها في القتل والقنص و”المقاومة“ يعني وضع صاحبها وأمثاله في دوامة ماكنة الموت. يختفي القانون ومعهم مفهوم الدولة الطوباوية، ويكون المشهد محض تنويعات على الجحيم الذي حلّ الآن.

هنالك دربة ودراية معرفية في هذه الرواية، وفي تنويعها على هذا ”النمط“ من البطولة أي فرانكنشتاين ”الدولة“؛ وهي تضيف بعداً مهما لما بدأه العراقي أحمد سعداوي في ”فرنكشتاين في بغداد“. إذ لم يأت المؤلف إلى الكتابة بدون عدة معرفية لها ميزة الوعي السياسي، والبحث التدقيقي في ”القنص“ والسلاح وجغرافية القاهرة والفئات الاجتماعية المختلفة التي تتساوى في الجحيم الحالي أمام فوهات الأسلحة التي يتقنها القناص ويخبرها آخرون. وعندما تشيع ”المعارك الجماعية والفردية“ بين هؤلاء (ص ص «» و«») يكون الجحيم قد أطبق تماماً مادام هناك سدة وراء ذلك يظهرون بأقنعة مختلفة (ص «»، «»، «»، «»، «»؛ بينما ظهر فيها قناع بوذا محض صورة مفارقة ساخرة تبطن ما ثبطن. هذه رواية نقلت السرد العربي إلى المواجهة، مواجهة الجحيم الذي لا يتورع صحبه عن وضع لمسات المثالية عليه.

خان الشابندر

محمد حياوي

إذا كانت ثمة إحالة ما في رواية محمد حياوي الرابعة ”خان الشابندر“ فإنها تحيل إلى رواية الاحتلال التي تميز الكتابة

العراقية منذ «»»، لكنها تستذكر ما كتبه عبدالستار الناصر في قصة قصيرة ذكية تلتقط أشباح ضحايا الحرب مع إيران. إذ تعنى هذه الرواية بالأشباح، الأشباح الذين يملأون الفضاء الخرب والأنقاض في منطقة الميدان، فالشوارع والمنازل المتآكلة استحالت إلى ركام يلتقط الحي أنفاسه بينه على مضض بينما تنزوي بائعات الهوى بين هذا الخراب في غرف لم تزل قابلة للسكنى. لا يجول في هذا الخراب ويصول غير ”الميليشيات“ المتقاتلة على حصة ما داخل هذا الخراب. لكنها، أي ”خان الشابندر“ تأتي دون تخطيط كاستجابة لما كتبه محمد ربيع في ”غطارد“، فهي النتيجة الحتمية لشغلة القنص، تلك التي تمارسها الميليشيات بعدما نزع الاحتلال الغطاء عن الدولة، غطاءها الأمين وتركها ساحة يصول فيها ويجول من يريد. وعلى الرغم من اختلاط اسم الشبح الأول ”سالم“ و”حاكم“،(ص «»،«») في الإشارة إلى القاص حاكم الذي هرب من الجيش وأعدم سنة «»»، فإنه واحد من بين الآلاف الذين يراهم السارد العائد لتوه صحفياً عراقياً مقيماً في الخارج يبحث عن علامات ما شدته إلى بغداد القديمة ”صرت أرى أشباحاً يمزّون، وما فتئت أصوات خفق الأجنحة الكبيرة تردّد في أرجاء المنزل.. المنزل الآيل للسقوط“ (ص «»). وشأن صاحب السرد في رواية علي بدر ”حارس التبغ“، لا بد له من ”نيفين“ يشغل معها في جريدة، أو وكالة صحفية ولا بد من جولة بغدادية، تتخذ من الطفلة بائعة الكعك زينب دليلاً لاقتفاء التضاريس المندثرة لبغداد “ من الصدرية حيث البيوت الفقيرة مروراً بمنطقة الفضل ثم الشورجة وصولاً إلى شارع المتنبي“ (ص «»).

تلجأ رواية ”خان الشابندر“ إلى تصعيد توترها من خلال التقابل بين نفوس تتآكل هي الأخرى كالمنازل والشوارع وبين الأشباح، أما ساحة الحركة فهي المهدة دائماً والتي تضيف إلى تجربة القدموم إلى هناك بعداً آخر هو بُعد الخطر؛ إذ لم يعد الأشباح يهددون أحداً. إنهم يطلبون الرحمة الآن. فهم ليسوا متوالدين عن بطل أحمد سعداوي، أي منتوج هادي العتاك، فرنكشتاين. لاّ. الخطر يأتي من ”لوثة“ الدم التي تصبح حرفة لها منظماتها وقراراتها حسب ما أراد له الاحتلال القابع منعزلاً يتفرج على المشهد بارتياح. هذا التقابل من جانب وبروز العصابات من جانب هو سمة ”خان الشابندر“. أما أولئك الذين يبحثون عن حياة ما، فهم ينازعون في رمقهم الأخير شأن المصري المقيم ”أبو حسنين“ الذي ينهمك بإصلاح الفوانيس والمدافئ التي عادت لتطل من جديد بعد أكثر من أربعين سنة من الغياب ”فالمدينة تملأها الملائكة وأرواحهم الهائمة يجلبها النور“ (ص «»). وعندما تغيب الكهرباء، يكون هذا الكلام مفهوماً.

ويجعل المؤلف من شخصياته الأخرى ذات صدارة ما وهو يمنح ”لوصة“ (أي إخلاص) و”هند“ و”أم صبيح“ و”ضوية“ مساحة سردية واسعة لتحكي الواحدة منهن قصتها من العذاب والشقاء

واحتراف الدعارة باباً وحيداً للحياة تتحقق فيه ذواتهن بشكل أو بآخر. لكن نجاح ”خان الشابندر“ يقوم على الشخصية الشبحية أولاً. وإذا كان مشهد الدمار الذي طال بيت المومسات غلق منفذ الهروب الوحيد داخل حائط خرب مثيراً تفصيلاً حيث وضع فيه الروائي الغرافيكّي طاقته التصويرية والتخطيطية (ص ص «»-«»), فإن الشخصية الشبحية التي يمنحها صاحب الغرافيك شكلاً هي شخصية ”مجر عمارة“ التي تتآخى مع ”هادي العتاك“ في رواية أحمد سعداوي. هنا يظهر السارد باسمه ”علي“ ومهنته ”صحفياً“، لاستدراج مجر عمارة للكلام (ص «») “ كانت طريقته الباردة في ردّ التحية لا تشجع البتة على المضيّ في الحوار معه“. يقول في وصفه ”كان منظره غريباً بعض الشيء، إذ عصب رأسه بعصابة حمراء مرقطة على طريقة القراصنة“ (ص «»). تاجر العتيق هذا يحاكي ”هادي العتاك“ عند أحمد سعداوي، لكنه الآن شبح يتلبس شكلاً يتواصل معه الآخرون. مجر عمارة هو الوسيط الوحيد في عالم أشباح يردّ عليهم التحية بثقة العارف بهم (ص «»). عالمه العتيق هو وحده الحي في مشهد الخراب.

تستكمل رواية ”خان الشابندر“ حلقات الخراب الذي يسعى الروائيون والشعراء إلى بلوغه بطريقة أو بأخرى، وهو من خلال عينه المنظمة للأشكال والأماكن يمنح هذا الخراب وجوداً تنزوي أمامه الموجودات الأخرى وبضمنها ساكنه البشري. فعندما يكون ”الدمار“ بهذه السعة و”الموت“ ضارباً بلا رحمة. لم يعد رسم ”الأشخاص“ كفواعل سردية ممكناً أو محتملاً. كما أن حركة السرد توتره، تسرقها عاصفة القصف الهمجي التي تعلو على كل حركة أخرى. ولم يتبق من ”التجربة“ غير أن يخوضها السارد ما بين الموت والحياة، متسائلاً هو الآخر عما إذا كان قد رأى ما رأى من خراب، وبضمنه ذلك الضوء الذي يشير إليه ”أبو حسنين“ ويفترض رؤيته مع مجر عمارة فوق سطح مفترض حيث يشعل مجر ”كانونه“ بجمره ووجهه، بينما راح مجر عمارة يهمس بلغة ”ملائكة الضياء“ وهي ”تُسبح لملك النور“ (ص «»). لم ير الصحفي أي ملائكة ”لم أر سوى الظلام المطبق على سطوح الخرائب المُهْدَمة“ (ص «»). كانت هذه شراكة محمد حياوي في رواية الاحتلال، حيث تنتهي إلى ما يقوله مجر ”الحيرة خفق الروح المتلذعة لتعرف... لكن الخوف قلة إيمان“ (ص «»). هذه الدورة التي تمر بها السرديات بتنويعاتها وتوالدها تنسج كل يوم والكتاب يسعون إلى إسقاط شكل ما على ما لا يتخيله عقل من قبل عندما ظنوا أن ”الدولة الحديثة“ تمضي قدماً ضرورةً، وما العثرات إلّا محض محطات في التجربة. أما البعد الآخر لغياب العقل فلا يجد غير الخراب تمثيلاً، وهو التمثيل الذي تختفي عنده البطولات التي ميزت الرواية ”ملحمة بورجوازية“ من قبل.

أستاذ الأدب العربي والمقارن، جامعة كولمبيا، نيويورك

محمد نور الدين أفاية

القرود العارف

كثرة كاترة من المشتغلين بالفلسفة، مغربياً وعربياً، يقرؤون ويكتبون ويناقشون قضايا وموضوعات لا علاقة لها بالفلسفة؛ وهم في واقع الأمر، من وجهة نظر د. محمد نور الدين أفاية، المفكر والباحث المغربي المعروف، يسهمون في قتل الروح الفلسفية أكثر مما يعملون على تغذيتها والسمو فيها.

لكن هذا المفكر الذي فاز كتابه «في النقد الفلسفي المعاصر.. مصادره الغربية وتجلياته العربية» بجائزة أهم كتاب عربي (مؤسسة الفكر العربي - دورة 2015) يعود فيستدرك قائلاً إن المغرب ومنذ ظهور كتاب محمد عزيز الحبابي: «من الكائن إلى الشخص.. دراسات في الشخصية الواقعية» في العام 1945، مدشناً خلاله أسئلة وأفاقاً فكرية متفلسفة للمرة الأولى بتوقيع «مثقّف» مغربي شاب، سمحت، وطيلة العقود الستة الفائتة، لمسارات فلسفية مغربية من إثبات جدارتها بالسؤال والنقد والتأليف. وأي قارئ للمتن الذي أنتجه المغاربة، منذ عملية الاستئناف هاته، سيلحظ (في رأي د. أفاية) قدرة المشتغلين المغاربة في حقل الفلسفة والعلوم الإنسانية، على الإنصات إلى لغات وأفكار وانفتاحات فلاسفة العالم، وعلى استلهاها و«تبيئتها» داخل السياق المغربي الخاص.

ويسلّط المفكر أفاية على مدى المرحلة الراهنة، فيرى أن الجميع فيها تحالف على منع التفكير الجذري في ذواتنا، وفي تاريخنا، وفي حاضرتنا، وفي جسدنا، وفي حياتنا، وحتى في موتنا. كما يرى أن سطوة الاستبداد والتدين السطحي، حشرا المثقفين في زوايا ضيقة جداً، فضلاً عن التبدلات التي طرأت وتطوّرت على نوعية اللغة وأنماط التواصل والخطاب وطبيعة المتلقين، وهي كلها عوامل لها تأثيرها على الثقافة والسياسة والنص المقدس، وقد نجحوا في تحويله إلى مجرد تكتة لإنتاج القتل وصناعة الجحيم. أجل لم تعد الأمكنة تحترق في بلداننا فقط، بل الأزمنة كلها أيضاً.

هنا حوار مع هذا المفكر المغربي الكبير بعقله النقدي، والحساس الأرق بمشاعره، والعالي الدقة بمنهجية بحثه العلمي، والبارع في ضبط إيقاعه على الإيقاع الجيوبوليتيكي للمنطقة، وعياً واستيعاباً، وعملاً ليل نهار من أجل مستقبل مغاير ومتجاوز.

قلم التحرير

الحديث والمعاصر من النقد نمطا من الفكر، ومن السلوك، حيث اكتسب فيها صفة التخصص المنتج لمعرفة يقظة.

فالفكر النقدي يستمدّ جدارته، ويستحق تسميته كلما انتزع لذاته فضاءً مناسباً في النتاج الفكري والنظري والثقافي؛ وذلك ما لا يمكن الوصول إليه من دون تفكير مُنتبه إلى العمل الفلسفي والفكري، باعتباره تفكيراً مجادلاً، مساجلاً، برهانياً، باحثاً عن المعنى. كما أن النقد ذاته قضية نقدية لدرجة أن البعض يرى أن تسمية النقد تسمية زائدة، لأنه مقترن بكل خطاب يفكر بالفعل.

ومعروف أن تاريخ النقد توزع بين النقد المعياري، والأكاديمي، والإيديولوجي، انطلاقاً من اعتبار النقد شرط إمكان تأسيسي لكل فكر عند كائط، مروّجا بالنقد الجسور للاقتصاد السياسي

❶ ما هي باختصار أليات الدرس النقدي الفلسفي الذي بلورته بعد كل هذا الجولان التقويمي للقضايا التي تناولتها في كتابك: «في النقد الفلسفي المعاصر.. مصادره الغربية وتجلياته العربية»؟

أفاية: لا يدعي الكتاب تقديم «أليات الدرس النقدي الفلسفي»، وإنما يحاول، بطرق مختلفة، استحضار بعض عناصرها في فصوله المتفاوتة المنطلقات والاهتمامات. أنت تعرف أن النقد قد مثّل، تاريخياً، أساساً مُكوّناً لفكر الأنوار إلى جانب العقل؛ حيث تمّ استثماره، في سياق الصراع بين القديم والجديد، وتحول فيها إلى محكمة، كما سقاها كائط، أو إلى نقد مراقب. ومنذ هذه اللحظة النظرية التأسيسية جعل الفكر





أنوية فلسفية في الجامعات، وفي فضاءات أخرى للتفكير والكتابة، على الاجتهاد في إعادة صوغ أسئلة الوجود، والسياسة، والجسد، والعمل، والقيم، والتراث، والحدثة، التي يطرحها المجتمع المغربي، والعربي، على نخبه.

من هم أعداء الفلسفة في المغرب؟

أفائية: أعداء الفلسفة في المغرب، وفي غيره من البلدان العربية، كثر. ومعلوم أن المغرب، إلى جانب مصر، وسوريا، و تونس، والجزائر، والعراق، - وهي بلدان دُرست الفلسفة في مؤسساتها- حرصت نخبته على الدفاع عن الفلسفة في سياق الدعوة إلى استنبات مقوّمات التفكير العصري والثقافة الحديثة؛ علماً بأنّ الدرس الفلسفي هاجر إلى المغرب وإلى بعض البلدان العربية، على سبيل المثال، حاملاً معه أزمته الداخلية، بما فيها حملته الأيديولوجية، التي التصقت به منذ أن تمّ شحنه بـ«الإيديولوجيا الفرنسية» في أواسط القرن التاسع عشر. وحين انخرط البعض في تعريب الفلسفة، في أواخر الستينيات وبداية السبعينيات، بهدف إقصاء عناصر «الإيديولوجيا الفرنسية» و«تأميم» الخطاب الفلسفي، بإكسابه أبعاداً عربية وإسلامية، حصل تصادم إيديولوجي من نوع جديد؛ أعطيت الأهمية لتاريخ الفلسفة وللإيديولوجيا، من خلال صوغ دروس استطاعت تقريب عدد هائل من الشباب والطلبة من الهمّ الفلسفي؛ وفي هذا المجال لعب الأستاذ الجابري دوراً حاسماً، ولكن داخل سياق يُغَيّب النص الفلسفي، ولا يستفزّ الروح الفلسفية.

لم تكن تنظر السلطة السياسية إلى الفلسفة بعين الرضى، بل كانت في عهد ما سمي في المغرب بـ«سنوات الرصاص»، موضوع صراع شديد بين نزوعات المحافظة والتقليد في الدولة، التي كانت تنهّب من الفلسفة كمجال ينتج السؤال والنقد، والمعارضة السياسية بالضرورة، وبين النخب التحديثية التي كانت ترى أن الفلسفة والعلوم الإنسانية حقول يتعين إدماجها في التفكير والبحث وفي المؤسسات لبناء مجتمع عصري حقاً. وداخل معمعة هذا التجاذب، تمّ توظيف التيارات الإسلامية لمحاربة الفكر الفلسفي.

بالإمكان حصرها في نطاق موضوعات وقضايا بعينها؟

أفائية: إن المطلع على تاريخ الأفكار في المغرب يعرف أن ما بين زمن ابن رشد والسياسات التاريخية الذي دشّن فيه محمد عزيز الحبابي كتاباته الفلسفية (1954) مسافات وفوارق كبرى. وتميّزت هذه الفترة الطويلة بحصار مستمر على العقل والتفكير، بسبب سطوة الدوائر التقليدية على تفكير المغاربة. كانت الفلسفة دائماً ضحية الخوف من التفكير ومن الحرية، فتعرضت للمنع والتحرّيم (ولا نعدم فتاوى وقرارات في تاريخنا في هذا الشأن)؛ الأمر الذي أنتج حالة من الانفصال عميقة في علاقة المغاربة بالفكر الفلسفي، بل و بالتفكير عموماً. ومعلوم أن إصدار محمد عزيز الحبابي كتابه: «من الكائن إلى الشخص.. دراسات في الشخصية الواقعية» سنة 1954، يعتبر أول نص في الفلسفة يوقّعه «مثقف» مغربي شاب سيدشّن به وكتاباته أخرى، آفاقاً فكرية ستسمح، طيلة الستة عقود الأخيرة، لمسارات فلسفية مغربية من إثبات جدارتها بالسؤال والنقد والتأليف. والقارئ للمتن الذي أنتجه المغاربة منذ عملية الاستئناف هاته، سيلاحظ قدرة المشتغلين المغاربة في حقل الفلسفة والعلوم الإنسانية على الإنصات إلى لغات، وأفكار، وانفتاحات فلاسفة العالم، وعلى استلهاها و«تبيينتها» داخل السياق المغربي الخاص. هكذا نعثّر على إيمانويل مونيي وهنري برغسون في شخصية الحبابي، وهيجل وماركس، وفيبر، وكروتشي والتاريخانية في مؤلفات العروي، وماركس، وفوكو، وبلانشي، وباشلار وألان دو ليبيرا في كتابات محمد عابد الجابري، وسارتر وبارت، ولاكان، وديريدا في أعمال عبد الكبير الخطيبي، وفرويد، وهايدغر، وألتوسير وهابرماس في نتاج محمد سبيلا، وفلاسفة الاختلاف الفرنسيين في نصوص

عبد السلام بنعبد العالي، وماكييللي وفلاسفة الأنوار في كتابات كمال عبد اللطيف، والفلسفة التحليلية عند طه عبد الرحمن، ومنظري الإستيمولوجيا في نتاجات كل من سالم يفوت ومحمد وقيدي، إلى الحضور البارز لفلاسفة معاصرين من أمثال هابرماس، وأكسيل هونيت، وجون رولز، وشارل تايلور ونانسي فرايزر ومرجعيات فلسفية أخرى، عمل جيل بأكمله على الانشغال بمتونهم. وعلى الرغم من كل المعوّقات والتحدّيات الكبرى التي تفرضها التيارات المرتهنة للماضي وللتدوين السطحي، تعمل

(كما هو شأن العلماء)، أو يحيون من دون أن يتفلسفوا (كما هو حال البلهاء والأغبياء، أو حتى من هو تحت وطأة شغف جارف..). أن ينتمي المرء إلى حقل الفلسفة، معناه أن يفكر في ما يعرف، وفي ما يعيش، وفي ما يريد. وفي هذا السياق لا يمكن للسياسة أو الفن أو الدين أن يعفي أو يمنع الإنسان من ذلك، بل إن هذه الحقول هي، بدورها، في حاجة إلى مساءلة. في الحالة العربية، أو المغربية، يبدو أن كثيرًا من المشتغلين بالفلسفة يقرؤون، ويكتبون، ويناقشون قضايا وموضوعات لا علاقة لها بالفلسفة، بالضرورة. وباسمها ينشط فاعلون يدّعون الانتساب إليها لكنهم، في واقع الأمر، يسهمون في قتل الروح الفلسفية أكثر مما يعملون على تغذيتها والسّمّ بها. لذلك يعيش الدرس الفلسفي، سواء كان جامعيًا أم ثانويًا، مجموعة ضغوط؛ منها ما يتصل بالوضعية النظرية التي يتحرك ضمنها، ومنها ما هو مؤسسي، وما هو رهين بالسياق المادي، وبالمناخ الثقافي العام الذي يتفاعل معه سلبيًا أو إيجابيًا. وعلى الرغم من تدهور العملية التعليمية عامة، وتأجيل الأسئلة الوجودية الأساسية على مستوى الفكر، والحقل الفلسفي بوجه خاص، فإن هناك مخاضًا ثقافيًا يتساقط مع مختلف أشكال الحرائق التي تشهدها العديد من البلدان العربية، ومع حديث سياسي عن «دولة مدنية»، و«مجتمع مدني» يقول بالحرية وبالمبادرة والمسؤولية. وفي كل الأحوال، هل يمكن القول بمجتمع منفتح من دون تعلّم ملكة النقد، وممارستها والتصريح بها؟

المهم هو أن الحاجة إلى الفلسفة، هنا والآن، وعلى الرغم من كل العوائق، معناها الحاجة إلى التحرر من عوامل التخلف، وإلى التنوير، وإلى قول الحقيقة وعدم الخوف من الحرية. ومعناها كذلك التخلص من ميتافيزيقا النص والإنصات لتحوّلات الخطاب والواقع. إن التفلسف نقد للمسبقات والأوهام، وللإيديولوجيات. لذلك يعتبر التفلسف عملاً، بل وكفاحاً سلاحه العقل وأعداؤه تعبيرات البلاهة، والتعصب والانغلاق، وحلفاؤه مختلف العلوم، وهدفه الحكمة والسعادة. هذا ما جعل آبيقور يعرّف الفلسفة بأنها «نشاط يمنحنا الحياة السعيدة من خلال الخطاب والبرهنة».

هل هناك فكر فلسفي مغربي حديث؟ وعلى أي أساس يمكن أن نقارب تلكم النتاجات التي تحمل عناوين وأسئلة فلسفية.. أنقارها، مثلاً، في نتاج أفراد أم في بيان مصنّفات أم

يهدف التغيير الاجتماعي عند ماركس، إلى الأشكال المختلفة للإخفاق الثوري التي اقتضت الاحتفاظ بما سماه تيودور أدورنو «بالجدل السلبي»، إلى آخر انفتاحات «ديريدا» التفكيكية. يدعو الفكر النقدي إلى إطلاق حرية الفكر والمعتقد، وإخضاع كل المواضيع لميزان العقل، والقيام بنقد شامل للأشياء والمؤسسات، والأفكار والسياسات، والنظر إلى عملياته بوصفها حركة تاريخية شاملة تتعلّق بالطرق الملائمة لتحرير الإنسان، ولانخراطه الكلي في مشروع حياة جديدة انطلاقًا من مبادئ كبرى تتمثل في العقلانية، والحرية، والفردانية، والمساواة، والعدالة.

وتتمثل «أواليات» الفكر النقدي، إذا كان من اللازم استحضار بعض تجلياتها، في مساءلة البدايات، أو ما يبدو كذلك، وكشف مؤثرات «الدوكسا» Doxa السائدة، والكشف عن أطر التفكير والمناقشة التي تستهدف تعليب عقول الناشئة والناس، واستلاب الإرادات، والاعتداء على حرية الكائن، وإلهائه بمظاهر الأمور، وفضح إغراءات الاستهلاك، ومعاودة الإرادات التي تخضع الإنسان لما يستنفر الإدراك والانفعال.

في الغرب كما في الوطن العربي، وعلى الرغم من كل الاختلافات والتفاوتات المعروفة، يجري نقد تدريس الفلسفة في المعاهد والجامعات، وأنت تطرقت إلى مسألة النقد هذه أكثر من مرة، وعلى أكثر من مستوى؛ فكيف تلخص أبرز العوائق التي تحول دون تعلّم فلسفي ناجح، مغربيًا وعربيًا؟ وأساساً، هل نقبض، في رأيك، على فعل اكتساب التفلسف الحقيقي، التابه والمتجاوز.. داخل أسوار المؤسسات التعليمية؟

أفائية: اعتبر جيل دولوز أن ما نبحت عنه في الفلسفة، هو صورة جديدة لفعل التفكير، ولنمط اشتغاله. فنحن كثيرًا ما نعيش على صورة ما للفكر. قد نملك قبل التفكير فكرة غامضة عما يعنيه فعل التفكير، أو ما يمكن أن يحمله من وسائل وأهداف. ومن المعلوم أن للفلسفة أساتذة، ومختصون، ومعلمون. لكن هل التخصص في الفلسفة مهنة، أو حتى مادة تعليمية جامعية؟ هذا سؤال متشعب ولا شك، لكن المرء مادام يحيا ويملك عقلاً، فهو قادر على الجمع بين هاتين الملكتين أو القدرتين: الحياة والعقل. غير أنه قد يقال إننا قد نجد أناسًا يعقلون من دون أن يتفلسفوا

يبدو أن كثيرًا من المشتغلين بالفلسفة يقرؤون، ويكتبون، ويناقشون قضايا وموضوعات لا علاقة لها بالفلسفة، بالضرورة. وباسمها ينشط فاعلون يدّعون الانتساب إليها

هل تلاحظ معي أن العديد من العرب الذين أشتغلوا، وبجديّة، في الحقل الفلسفي، وتفوقوا فيه، كانوا وما زالوا، لا يجرؤون على إعلان أنفسهم فلاسفة، بل يتركون التقويم التوصيفي للآخرين، اللهم إلا المصري عبد الرحمن بدوي، والذي كان يغضب إذا لم تناده بلقب: الفيلسوف.. وكذلك فيلسوف الشخصية اللبناني قبله بعقود رينيه حبشي، ولا أعلم ما إذا كان كذلك نظيره المغربي، في الفضاء الفلسفي عينه، محمد عزيز الحبابي الذي تكلمت عن رمزيته كدور قبل قليل.. ما تعليقك؟

أفاية: يبدو أن تفادي إطلاق تسمية فيلسوف على من يشتغل في حقل الفلسفة يعود، في ظني، إلى سببين اثنين؛ الأول يرتبط بثقل التراث والنزعات التقليدية على تاريخ الأفكار في الفكر العربي الإسلامي، وإلى معاداة الفلسفة منذ الغزالي إلى اليوم، والسبب الثاني يتعلّق بـ«المشروعية» الفكرية وبالموقع الاجتماعي للمشتغل بالفلسفة في «سوق ثقافية» تخاف السؤال والنقد؛ إذ غالباً ما يسيء أعداء الفلسفة إلى من يشتغل بها بنعتهم بـ«الإلحاد»، أو «الاستلاب الثقافي»، أو استجلاب «أفكار دخيلة»، أو أنها لا تنتمي، في كل الأحوال، لـ«أصالة» التراث العربي الإسلامي، لأنها جاءت في سياق «الغزو الثقافي»، الذي يتعيّن محاربته بكل الوسائل. ولربما لهذه الأسباب، أيضاً، يلتجئ العديد من «الفلاسفة» العرب إلى البحث في قضايا أقرب منها إلى ما يسميه هشام جعيط «فلسفة الثقافة»، من قبيل التراث، والهوية، والآخر، والتقدم، والسلطة، والتاريخ... إلخ، اللهم إلا استثناءات قليلة.

في ضوء التفلسف أو الفكر الفلسفي، أين تضع تجربة د. عبدالله العروي، خصوصاً وأنه وضع كتباً مهمة للغاية، عالج فيها مفاهيم فلسفية كلاسيكية وأخرى تتصل بالفلسفة، أكثر من اتصالها بمضمار آخر من مضامير الفكر (الحرية، الإيديولوجيا، الدولة، العقل... إلخ)، وكذلك تجربة عبد الكبير الخطيبي، صاحب «النقد المزدوج»، البالغ الفذاجة والعمق كمتفلسف وكعالم اجتماع وناقد... علاوة على اللبناني ناصيف نصار، الذي رأى البعض في كتابه «طريق الاستقلال الفلسفي» منعطفاً وفاتحة لحقبة جديدة في تاريخ الفلسفة عند العرب بعد ابن

خلدون ومحاولات عصر النهضة.. وتجربة أستاذنا التونسي الكبير هشام جعيط الذي ذكرته قبل قليل.. والمصري عثمان أمين؟

أفاية: إن هذا السؤال إشكالي و يصعب تناول أبعاده في جواب عليه، مراعاة إكراهات النشر في حوار صحافي. فأنا أعتبر أن المفكرين الذين أشرت إليهم قدموا اجتهادات يتعيّن، أخلاقياً وفكرياً، الإقرار بأهميتها، في سياق الحرب الدائمة على العقل والتفكير في العالم العربي. فهم ينتمون، وباقتدار، إلى الفكر النقدي الإنساني؛ لأنهم بنوا صروحهم الفكرية في احتكاك مباشر بتاريخ الأفكار الفلسفية، والتاريخية، والسياسية الذي أنتجها الغرب، كما اطلعوا، في الوقت عينه، على التراث العربي، وعلى التاريخ الفكري الوطني الخاص بكل مفكر. ولا نشعر بأي حرج لديهم حين يستلهمون هذا الفيلسوف أو المفكر الغربي أو ذاك. ابتداء من زكي نجيب محمود في علاقته بالوضعية المنطقية، أو حين يدعو عبد الله العروي إلى إدماج التاريخانية في الفكر العربي، وإقامة أسس الدولة العصرية، فإننا لا نجدّه يتردّد في استلهام ماركس الشاب، أو ماكس فيبر؛ أما الجابري وأركون اللذان تكوّنّا على كلاسيكيات الفلسفة الحديثة والإسلامية استطاعا، كل واحد بأسلوبه المميز، «تبيئة» ترسانة من المفاهيم والنصوص الفلسفية، من كانط، مروّزاً بهيغل، وماركس، وفوكو، وآخرين؛ كما نثر على حضور كبير للوجودية والفينومينولوجية في النتاج الأخير لناصر؛ أما الخطيبي، وإن كان منشغلاً دوماً بقضايا الهامش والإبداع، فإنه يعلن، بوضوح، بأنه يفكر من خلال عنصر فلسفي مكبوت فينا منذ الفلسفة الإغريقية إلى الآن. ولذلك حاور وساجل كبار الفلاسفة والمفكرين من سارتر، وبارت إلى ديريدا.

بعضهم تحدث عن الحياة بشكل فلسفي.. هل توافق على مثل هذا الطرح؟ وإذا كنت تستأنس به - أي هذا الطرح - فكيف تكون الحياة بشكل فلسفي؟

أفاية: إذا ما اتفقنا مع دولوز بأن الفلسفة هي صورة جديدة لفعل التفكير، فإن ذلك يفترض العيش على صورة ما للفكر. ولقد حاولت في الكتاب طرح سؤال عن معنى القول بإمكانية العيش «بطريقة فلسفية»، اليوم؟ إذ انطلاقاً من أي نوع من

الفهم، أو أي قدر من الجهد، يمكن تحويل «حياة عادية» إلى حياة تهتدي بالنهج الفلسفي؟ وإذا سلمنا بأن العيش «فلسفياً» يفترض اختيار نمط حياة تتناغم أو تنسجم مع الفلسفة، أو مع فلسفة ما، فما هي هذه الفلسفة التي يمكنها أن تؤدي إلى محاولة ترتيب شؤون حياة تهتدي بمبادئها؟ وكيف يمكن، إذن، أن تمارس حياة مختلفة مُفكر فيها انطلاقاً من الفلسفة وعلى هدي منها؟

لا جدال في أن هذا السؤال يفترض إبراز بعض المواصفات العامة التي، بقدر ما تستلهم روح الفلاسفة القدماء، تسترشد ببعض نصوص الفلاسفة المحدثين والمعاصرين؛ إذ يمكن أن تتقدم هذه الحياة، بلا شك، في سياق البحث الدائم عن تحسين شروطها وتجويدها بالقياس إلى ما يتغيّاه الفكر الحي، اليقظ، الذي يخترن ما يكفي من عناصر التشجيع على تقوية الإنسان، وجعله يسمو على أشكال الانحطاط، والاستلاب، والاستبداد، والاستعباد، وذلك بالاستحضار المستمر والملح للإحساس بمتعة الوجود، وبجماليته، وفضيلة استقبال الآخر، واستبعاد المسبقات، واستدعاء الفضول المعرفي، والرؤية النقدية إلى كل ما يتقدم باعتباره سلطة، واحتقار الدناءة والخسّة، واللاتسامح، والظلم، أي العمل على إعطاء شكل أكثر قرباً لما هو مفكر فيه، والإلحاح على توافر قدر من الانسجام مع الذات والآخرين في الأفعال، وفي ما بين الأفكار والأفعال. قد يبدو الأمر تجريدياً، أو مستحيلاً بالنسبة إلى بنية ثقافية محافظة، تقليدية، أو سجيّة نزوعات قاتلة تحارب أي احتفال بالحياة، ولكن المتسلح بشروط التفكير اليقظ، والمتعلق بالحق في الحياة، يمكنه ترتيب وجوده بطرق لا تبتعد كثيراً عن مقتضيات النظر الفلسفي.

إذا كانت الفلسفة الحديثة تركّز على نظرية المعرفة أكثر من تركيزها على نظرية الوجود، فهل يعني ذلك أن أسئلة «الفلسفة أم العلوم» قد أفل نجمها وباتت نزيلة متحف تاريخ الأفكار؟

أفاية: حاولت في الكتاب إعادة طرح هذا السؤال باعتبار، كما تقول، أنه قد طرأت تحولات كبرى على تاريخ الفكر الإنساني، وحصلت قطائع في مختلف الحقول المعرفية، وشحبت من الفلسفة الموضوعات التقليدية التي كانت توفر لها شروط

أخذ الكلمة، وغدت، بالتدريج، بلا موضوع. فالقول إن الفلسفة هي تصور عام للكون والمجتمع والإنسان، لم يعد تحديداً مُقنعاً طالما أن هناك اهتمامات علمية جديدة تدرس مسائل الكون والمجتمع والإنسان.

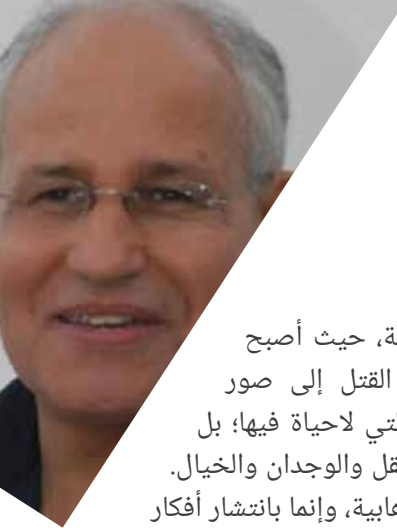
ولكن كيف يمكن الحديث عن معرفة من دون موضوع، أو عن متخصص من دون هوية فكرية واضحة المعالم؟ هل الفيلسوف هو ذلك «القرء العارف بكل شيء»، كما كان يقول بروتاغوراس، أم أن الفلسفة هي «التخصص في العموميات»؟ وماذا بقي للفلسفة، إذن، بعدما انتزعت العلوم الدقيقة والإنسانية أهم القضايا التي كانت منشغلة بها؟ هل يمكن تصور دور ما للفلسفة في ظل التحوّلات الجارفة الجارية على الصعيد الدولي؟ هل يحتمل منطق العولمة بانكساراتها وأزماتها، وحسابات النجاعة والمردودية الاقتصادية إمكانية إدخال هامش من التأمل والتفكير؟ وما هو دور الفلسفة في المجال الديمقراطي، وفي سياق بدأت تتفجر فيه مظاهر جديدة من العنف؟

ففي زمن الثورة المعلوماتية وهوس الربح والتسابق على المواقع، لتأمين أكثر معاني المصلحة سطحية وتوحشاً، هناك من يميل إلى القول إن للفلسفة دوراً لا جدال فيه لسببين اثنين: الأول يتمثل في أن التراث الفلسفي العالمي يزخر بأدوات فكرية، لا حصر لها، من شأنها أن تسعفنا في فهم التحولات الجارية أمامنا. وتمثل الفلسفة، من هذا المنظور، مدرسة حقيقية للحرية وحقلاً لتنشيط العقل وشحن الحس النقدي. وأما السبب الثاني، فإنه يعود إلى الطبيعة التربوية للفلسفة، ويمكن أن أضيف، كما تمّت الإشارة إلى ذلك دورها النافع في ترتيب شؤون العيش بطرق أكثر استجابة لانتظارات الإنسان في الحياة.

هل هناك فكر عربي معاصر؟ إلى أي حد يمكننا القول بوجود فكر عربي معاصر؟ وهل بالإمكان العمل على ظهور تيارات فكرية منطلقة من الفكر النقدي بالذات؟

أفاية: قد يكون من قبيل تحصيل الحاصل القول بوجود فكر عربي معاصر، كما أنه من العبث خوض مناقشة، مهما كانت طبيعتها، مع من ينكر وجوده. لقد أقام المفكرون العرب، منذ أواخر القرن التاسع عشر، صروحاً فكرية تستحق

كيف يمكن الحديث عن معرفة من دون موضوع، أو عن متخصص من دون هوية فكرية واضحة المعالم؟ هل الفيلسوف هو ذلك «القرء العارف بكل شيء»



التقدير والاعتراف. فالتفكير في مجتمع متعوّد على الأجوبة الجاهزة وعلى الكسل الفكري، يبدو نشازاً؛ والحال أن مفكرين كبار أثروا الفكر العربي والثقافة في عمومها، وخاضوا من أجل ذلك معارك سياسية وسجلات فكرية في منتهى العمق والإبداعية، من فارس الشدياق، وشبلي شميل، وفرح أنطون، ومحمد عبده، وعلي عبد الرازق، وسلامة موسى، وطه حسين، وأحمد أمين إلى أصحاب المشروعات الفكرية الكبرى؛ إذ ابتداء من الخمسينيات، عمل مفكرون وباحثون على إنتاج متون ترقى إلى مستويات محترمة في الاجتهاد النظري، والفكري. لكن يبدو أن مشكلة الفكر العربي مزدوجة، تتمثل، أولاً في محاصرته من طرف مختلف أشكال الاستبداد السياسي والدوغمائية المذهبية الأصولية، بما فيها التكفيرية، كما يعاني، ثانياً، من العوائق المجتمعية والثقافية التي تحول دون استنبات مقوماته وقيمه في العقول والمؤسسات.

وسلاحظ الباحث في هذا الفكر من دون عناء كبير، خصوصاً إذا تسلح بما يلزم من شروط النزاهة الفكرية وبمقتضيات تقدير قيمة النظر والتأليف، أن هذا الفكر يستند إلى منطلقات نقدية في أغلب نصوصه، ولاسيما أن أغلب من أنتجه، إما يدعو إلى الإصلاح، أو إلى التغيير، وفي كل الأحوال يدعو، من دون موارد، إلى تجاوز وضعية التأخر والانحطاط، والتخلي عن منظومات الفكر الكابحة للتفكير والفعل، والانخراط في مسارات نهضوية، التي بها يمكن استعادة الاعتبار للوجود العربي.

هل نحتاج إلى بناء أدوات معرفية مختلفة عن تلك التي كان يستخدمها نظام الفهم السابق والمستمر بقوة، عربياً، حتى اليوم؟



هل الفيلسوف هو ذلك «القرء العارف بكل شيء»، كما كان يقول بروتاغوراس، أم أن الفلسفة هي «التخصص في العموميات»؟ وماذا بقي للفلسفة



أمامنا، وغالبا على الرغم منّا. أول معاينة مرتبطة بالتحوّلات التي عرفتّها، وما تزال تعرفها، العلاقات الدولية بعد نهاية الحرب الباردة. نشهد حروباً جديدة غير متكافئة، خصوصاً بعد الحادي عشر من سبتمبر 2001، وكانت الولايات المتحدة الأميركية أهم من فخرها، وما تزال تصنعها من خلال مختلف «الأحلاف التي تشكلها لمحاربة «عدو» غالباً ما تعمل، أو تشارك، هي، في إنتاجه. تتمثل المعاينة الثانية في حركات العولمة الاقتصادية والتواصلية، على الرغم من التعثّرات التي تشهدها بين الفينة والأخرى (الأزمة المالية في خريف 2008 وتداعياتها المستمرة إلى الآن). كل شيء يتعوّل، لدرجة أن الدول لم تعد، وحدها، قادرة على احتكار «العنف الشرعي».

أما المعاينة الثالثة، فتتجلّى في بروز أوجه جديدة للضحية، الفردية والجماعية. وكأن الكل أصبح يتقدم إلى المجال العام في هيئة ضحية يفترض الاعتراف بما تعرض له من اعتداء، أو ظلم، أو استبعاد.. الخ. صور الضحية اليوم، باسم هوية خاصة أو اختلاف خصوصي، أو تنوّع، لا يشبهه أحد، تستدعي تفكيراً جديداً في ظاهرة العنف، أو بالأحرى في الآليات الجديدة التي بدأ العنف يعبر بها عن مضمونه الثقافي، والتالي التفكير في جدل الهوية، والدين، والسياسة والعلاقات الاجتماعية. ترتبط المعاينة الرابعة بالدور الاستراتيجي لوسائل الاتصال، وللموقع الاجتماعي للتلفزيون؛ إذ من وسيلة اتصال أصبح، شيئاً فشيئاً، سلاحاً حربياً يساعد على التموّج والتأثير، ويهدّد استقرار البلدان كما يلاحظ في الحالة العربية، وتحوّل إلى أداة غدّت التجليات الجديدة للسلطة تعبر عن ذاتها بواسطة الصور والأصوات. الأمر نفسه ينطبق، بطرق مغايرة، على الإنترنت.

أما المعاينة الخامسة، فتتمثل في تداعيات الاهتزازات، و مختلف أشكال الحروب الأهلية التي تمخضت عن الانتفاضات والحركات الاحتجاجية العربية ضد الاستبداد وسياسات إذلال الكائن، وما تلى ذلك من فواجع وحرائق تستفز وجودنا يومياً.

تفرض هذه المعاينات والمعطيات كافة ذاتها على التفكير في كل مرة، لدرجة يجد المرء نفسه إزاءها أمام ضرورة استدعاء أنموذج مفهومي مغاير لتقديم فهم مناسب للظواهر التراجيدية الجارية على الأرض العربية التي لا يمكن مقاربتها أو ادعاء استيعابها، استناداً إلى مقولات بدايات القرن الماضي.

كيف تفسّر، وإجمالاً، انعدام

التجانس بين النخب العربية، المفترض أن تنهض بدورها في هذه الظروف الحرجة والمصيرية التي تمر بها مجتمعاتنا العربية؟

أفائية: تجدر الإشارة إلى أن الاستبداد السياسي، في تحالفه الموضوعي، أو غير المعلن، مع الدوغمائيات المذهبية الدينية، سحّ وحاصر النخب الفكرية والإبداعية. لا يتمثل المشكل في «انعدام التجانس» بين النخب فقط، وإنما أيضاً في السياقات التي تتحرك داخلها هذه النخب. إن سطوة الاستبداد والتدين السطحي، حشرا المثقفين في زوايا ضيقة جداً، فضلاً عن التبدّلات التي تحصل على نوعية اللغة، وأنماط التواصل، والخطاب، وطبيعة المتلقين، وهي عوامل لها تأثيرها على الثقافة والسياسة. ما دامت السلط العربية تخاف من الفكر، ومن الحرية، وتتحكّم في قنوات وفضاءات التواصل، فكيف يمكن للمثقف أن يقوم بأدواره الثقيفية والتنويرية؟ هذا مع العلم بأنني أعتبر أن نسبة لا بأس بها من المثقفين العرب، قاموا بما يمكن أن يقوموا به من مهام في الكتابة والإبداع. إنني لا أرى فائدة كبرى في جلد المثقف ومطالبته بوظائف لا يقدر عليها في زمن للعنف فيه الكلمة الأولى، وللتكفير مصدر تهديد دائم.

ومن المؤكد، مهما كانت قساوة ظروف التفكير والكتابة، على أن المفكر، أو المبدع مطالب بإنجاز ما يقدر عليه من تفكير وكتابة، وأن يعبئ كل ما في وسعه لتقديم فهم مناسب لما يجري أمامنا من عبث عصي عن الوصف والتسمية، وأن يسهم في إخراج الفكر والناس من الحيرة التي وضعنا فيها الجميع، أنظمة، وجماعات قاتلة، ودول جوار، وقوى عظمى.

في بلادنا التي يتسلّط فيها القوات الغيبية على الوعي الاجتماعي، باتت الرعية تتقبّل موتها الوجودي وتجعله أسلوباً في الحياة، وأصبح، حتى الفرد المختلف والمتمرد، نفساً هلامية ذائبة في كيان هلامي كلي.. ما تعليقك؟

أفائية: لاشك، كما يوحي بذلك سؤالك، في أننا كنا ننتظر «تحديثاً» للعقل العربي، وإذ بالتفكير السحري يستولي على عقول العامة، وحتى على النخب والخطباء وعلى الفاعلين الإيديولوجيين الجدد في العالم

العربي. إننا نعيش، حقاً، فترة مرعبة، حيث أصبح فيها الموت أمراً معتاداً، وتحوّل القتل إلى صور تستهلك، كما تستهلك الموجودات التي لاحتيا فيها؛ بل إننا نشهد على أفكار قاتلة تقتال العقل والوجدان والخيال. لا يتعلق الأمر بجماعات قاتلة، أو إرهابية، وإنما بانتشار أفكار تجعل من القتل شيئاً عادياً. إننا بإزاء تمثّلات تقسم الجماعات البشرية انطلاقاً من «هوية» متوهمة تحفز على المواجهة، واللامبالاة، والاحتقار، والقتل. من هنا ضرورة استنطاق هذا الـ«نحن» العربي، وكشف ما هو صحي وما هو مرضي وتدميري فيه، لأن التأكيد المتوهم على هوية ثابتة، يعني ترك الآخرين في «خارج» غير محدد المعالم. إننا نشهد على ما يسميه «مارك كريبون»، وهو أحد الفلاسفة الفرنسيين الشباب، بـ«الموافقة القاتلة»؛ إذ بحكم الاستخفاف الذي بلغته البشرية والعرب بالكائن، وباللحم العربي، في العراق وفي سوريا، ولّد، لاشعورياً، نوعاً من الرضى أو التواطؤ أو المشاركة الجماعية في ما يجري، إما باسم «المقاومة والممانعة»، أو مواجهة «التغلغل الإيراني»، أو «الدود على الإسلام»، أو «محاربة الإرهاب».. الخ.

يرى البعض أن اضطرابنا في معرفة الآخر يعكس اضطرابنا في معرفة الذات، فلا يمكن أن نعرف الآخر معرفة حقة إذا لم نعرف ذاتنا حق المعرفة..

أفائية: لقد تحالف الجميع على منع التفكير الجذّي في ذاتنا، وفي تاريخنا، وفي حاضرنّا، وفي جسدنا، وفي حياتنا وفي موتنا. لقد عمل الاستبداد، العسكري والنيقراطي، على اجتياح مساحات الإحساس والوعي، وتدخلت الدوغمائية المذهبية للتشويش على الأفكار والناس، ونجحت الصهيونية في تدمير كل مصادر القوة التي يمتلكها، أو كان من الممكن أن يمتلكها العرب، بوصفها عامل تهديد لوجود الدولة التي أقامتها، وتواطأت الدول الكبرى مع كل هذه القوى، بشكل مكشوف ومتغطرس، لأنها تقيم أن هذا التحالف الموضوعي، على الرغم من التنافر الظاهر على مكوناته، هو أفضل سيناريو لمنع أية نهضة عربية تهدّد التوازنات المطلوبة.

إن سؤال معرفة الذات واضطرابها، أو نقص المعرفة بالآخر وانعكاسها على



الاستبداد السياسي، في تحالفه الموضوعي، أو غير المعلن، مع الدوغمائيات المذهبية الدينية، سحّ وحاصر النخب الفكرية والإبداعية



الذات، سؤال طرح منذ أكثر من خمسة عقود. وقد عمل عبد الله العروي على صوغه، بوضوح شديد، في «الإيديولوجية العربية المعاصرة» (1967). ولقد سبق لي أن اعتبرت أن سؤال الهوية - أي تناول سؤال صعب المعالجة - وكأنه عمل بلاغي بامتياز. ذلك أن استدعاء ثنائيات من قبيل أنا/ آخر، شرق/ غرب، ماضي/ حاضر، أصالة/ حداثة، هوية/ استلاب، يتم في معظم الخطابات العربية الإسلامية، وكأن العالم العربي لم يشهد الاختراق الاستعماري، ولا صدمة التقنية، ولم يطلع على كتب أجنبية أو ترجمات، بل وكأن الماضي لا يكفّ يحضر، وكأننا منخرطون في معارك لا حدود لها ولا نهاية. وهي معارك انتقلت، بفعل ما يجري أمامنا من انتفاضات، وحروب أهلية جلية ومقنعة، إلى معارك حقيقية استنفرت كل وسائل الحرب المادية والرمزية، في حين أن المرء يمكن أن يجد ذاته، أو قسطاً من ذاته، إذا ما تساءل عن تفاصيل جسده، أو فكر في نظامه الغذائي والقراي، أو في نصوصه ومصنفاته. هذا فضلاً عن أن مسألة الهوية لا تستبطن أو تعاش بالطريقة نفسها ومن طرف كل الناس. وبمقدار ما أن سؤال الهوية حيوي، بل ومستفز أحياناً، يصبح في بعض الخطابات وكأنه مشكل مُزيف. هناك صيغ تطفئ عليها النبرة المأسوية في الحديث عن هذا الموضوع، وكأن الأمر يتعلّق بنقص أو خصائص في الذات، بل وبفخ جهنمي تتعرض له من كل جانب. مع ذلك، وإذا تجاوزنا هذه الأنماط من الخطاب «المهووس»، فإنه من البديهي أن الحديث عن هوية مكتملة ومحددة بشكل كلي حديث، لا مبرر له في الزمن المعاصر، ولا سيما فيما أصبحنا نشهده من مظاهر ومطالب هوياتية بفعل العولمة الجارفة، وبسبب الارتجاجات التي تعيشها مجتمعات عربية عدة.

أجرى الحوار في بيروت: أحمد فرحات

المظلة

إيناس عبدالله

ابتسامته وحدها هناك، استوقفتها هكذا في منتصف القاعة التي تعج بالمتحدثين والضحكين واللوحات، لم يتكلم مثلهم، كان صامتاً يدخن، يتماهى مع زوايا القاعة، يستدير يمنة ويسرة، مثل سفينة اقتربت من أن تحط على يابسة مجهولة، وحين مرّت ابتسم لها.

أنت هنا؟

ارتبكت، ثم أكملت قهوتها:

أهلاً

استدارت لتجد عينيه الواسعتين تحاصرانها، وقد أضحت أكثر حدة، كانت تعرفه وتجهله، تعرف اسمه وقيمتة الثقافية كمتذوق للفن، لكنها لا تعرف عنه شيئاً واقعياً، مهنته الحقيقية، ميوله السياسية، آراءه، أصدقاءه، نوع سيارته، غرائبه ووسوساته، وكل الأدلة التي قد يمكن من خلالها معرفة أي رجل يكون، لكنها تعرف أنه تبنى قضية فكرية ما، وأن أعداءه كثر.

الرجل الذي يملك الكثير من الأعداء، غالباً ما يصبح ذا شأن!

حدّث نفسها قائلة إنه في بلد يعجّ بالجهلاء، وحروب الجوع، واعتبار الفنّ ردة فعل حسّاسة تجاه البطش، يكون حضور معرض فنّي ترفاً لا يملكه غيري.

المدن التي تطحن أهلها، لا تستطيع أن تنخل مواهبهم بواقعية، لأنّ التقصير واضح. سيارات الأجرة التي تكاد توقع حوادث متعددة على الأتوستراد غير المؤهل لفوضى الشتاء وزعيق السائقين وشتائمهم النابية، تؤكد أن الفنّ المحنّط على الجدران هو هروب دراميّ من الفرع اليوميّ.

التقيا كثيراً لكنهما لم يتكلّما، يعرف أنها ليست سهلة وتعرف

أنه ليس تافهاً، وأنّ هناك حدوداً وهمية، لكنها حقيقية بينهما، كانت قرب النافذة تشرب قهوة بردت على عجل، تفكر بعملها الذي تركته لأته لا يلبي طموح نملة، وتتساءل كيف استطاع كلّ أولئك الحمقى في القاعة الوصول إلى مراتب عليا في العمل.

هل أنتِ ضجرة إلى هذا الحد..؟

هل هو واضح علي؟

لا أنتِ تجيدين إخفاء ضجرك لكنني أراه؟

عينك الغالطة بخير إذن..!

بل قولي عيوني جمعاء.

ضحكته كانت أكثر تعقيدا من ابتسامته، ركزت نظرها على ياقة قميصه المفتوح قليلاً على صدر مشدود بعنفوان ممّا زال في السادسة والثلاثين لكنه يملك حكمة قديمة مثل مسن لا يموت.

قبل أن يتفوه بكلمة، رأيته يملك الحكمة؛ الحكمة التي تنهمر من عينيه الحزینتين. راودتها فكرة خبيثة أسرّت بها لنفسها، قالت في قرارتها "الرجل الذي لا يملك عينين حزینتين هو قوّاد، أو لنجمل الأمر بقولنا غير حكيم".

تمعنّت بالقميص المخطط بالأزرق، والجاكيت الأسود، ورائحة عطر يشبه عصير الأزمنة، يندلع من فوهة صدره الدافئ الآمن، جعل توازنها يختلّ، كانت تعرف أنه يعرف أنها تنهار قليلاً، وأنها وحيدة أكثر من ميت، وأنها أكثر من مرة وفي أكثر من قاعة وقرب الكثير من اللوحات، نظرت إليه وانفردت به في نظراتها.

كلنا نحب ونريد أن نكتشف أحداً ما، لا أن نحبه، بل نكتشفه، وهذا سلوك مثير جداً خصوصاً لو كانت الرحلة إليه معجونة بالمخاطر، في داخل كلّ منّا قرصان نائم يحتاج إلى بحر كبير وسفينة وبوصلة، وبخار، نعم بخار متمرّس حاذق!

صفوان داحول



يالعقل النساء الكهفي!

بل أنتِ أكثر الناس جهلاً بك..

أنت مغرور ككل الرجال، وكل الرجال لا يعرفون شيئاً، ولو عرفوا شيئاً فشلوا في معرفة الشيء الذي بعده.

لا أبداً، أنا مجرد ناقل بريء للحقيقة.

وهل تعرف نفسك..؟

أحاول، ولا أكفّ عن المحاولة وتوصلت إلى بعض الأسرار.

مثل ماذا؟

مثل المطر.

ما به المطر؟

كلما أُرعدت وأمطرت ألتقي بامرأة ناكرة للجميل!

جميل؟

نعم.

ولم؟

لأنك ترفضين هبة السماء، أراك منذ نصف ساعة تبحثين عن مظلتك وتتأففين، برغم أن الأمسية لم تنتهِ ولم نلتق بالفنان بعد..

أنا أكره الفنانين..

"يرمي بضحكته العالية في وجهها".

ولم؟

إنها تمطر بشدة في الخارج.

إنها تمطر منذ الصباح، الدنيا تغرق.

هل تحبين المطر؟

لست معه أو ضده، لكن الشعراء فقط يحبون المطر.. والقطط.

لماذا القطط؟

لكي تحتضن نفسها وتتكوّر.

هل رأيّت قطاً من قبل يجابه المطر؟

ربما.

المطر يشعرك بالوحدة، والحزن. شيئان قد يخرجان كلّ

الأشباح الباكية داخلنا.

الموسيقى والمطر..

ليس لدي شبح باكٍ.

أنت قطع غيار شبحي..

أنت لا تعرفني؟

لا أحتاج لأن أعرفك، أحتاج أن تعرفني نفسك أكثر، فأنا أعرف

اسمك وأعرف أنك مهتمة بالفنّ.

أبدأ لست مهتمة.. أتيت لأرافق صديقتي بسبب الضجر لا أكثر

ثم لا أحد يعرفني أكثر مني.

إنهم كالأطفال الذين يلعبون في الطين، ومع ذلك نفتح أفواهنا دهشة لكل الفوضى التي يسببونها.

الفنّ طفل يا جميلتي.

لست جميلة أحد.

لا.. أنت جميلة أحدهم لكنّه كان غيباً كفاية ليتركك تبحثين عن مظلتك وحيدة.

لم أجدها على أيّ حال، ثمّ لا تستعير كلام الأفلام، جيمس دين لا يقلد!

نعم لأنها معي أخذتها حين ابتعدت عن الكرسي، وأنا لست جيمس دين.

ولم أخذتها..؟

ربما لأرافقك!

ومن قال إنني أريدك أن ترافقني؟

لأن قلبك طيب وأنا رجل بلا مظلة، وستوصليني إلى سيارتي.. ما هو عملك؟

أنا أقرأ الكثير من الكتب، أعمل خادماً للكتب..

ليس هناك خادم بساعة سيتيزن برّاقة، وسيارة تصل لها بالمظلات فوق رأسك.

هههه الخدم مراتب!

خرجنا من الباب الدوّار، المناكفة اتّسعت وصار لزاماً عليها تنشقّ الهواء. حمل الهواء المظلة بقوة، ماء المطر دخل أوردتها، أحاطها بذراعه، هلعت، كانت تريد أن تبقى هكذا، أن تتحنّط ربما.. صوت السيارات، ضحكته كلما رشهما المطر، شيء سوف يخلد في ذاكرتها للأبد كأن عالماً بحد ذاته قام من رماد اللحظة الفارقة..

لا أحب تقليد الأفلام..

لأننا مشينا تحت المطر نقلد الأفلام..؟

ثم نشترك بمظلة..؟

يا سلام.

ألا تؤمنين بالاشتراكية..؟

لا.. على كلّ إنسان أن تكون له مقتنياته الخاصة، الاشتراكية تجعلنا قطيعاً..

وأين مقتنياتك؟

ليس لديّ مقتنيات كبيرة، أنا امرأة قنوعة وفقيرة الحال..

هذا لأنه لديك حسّ اشتراكي..

أنت مملّ..

لا أنت لا تحبين أن تعترفي بحقيقتك!

حقاً؟!

أراهنك بأنك شبح بيتي وكلّ ملابسك ترتديها أخواتك بالاشتراك معك، وأنه لا يعجبك سوى الرجل بالميول اليسارية.

لا يعجبني الرجال بأيّ ميول، أحبّ فقط أن يعجبوا هم بي.. نعم وأن يشتركوا في الإعجاب بك.. أنت اشتراكية حقيقية..

أنت معتوه..

وأنت شهية..

أعرف هذا لكنك معتوه.

لكلّ منا مصابه الجلل!

أين سيارتك؟

ومن قال إن لديّ سيارة، سنركب الباص كأني اشتراكيين فاضلين!

اجتاحتنني رغبة عارمة بالضحك، ثم انتفضت، كانت سمية صديقتي تهزني بعنف: هل جننتِ لم أنت نائمة على الكرسي وتكلمين نفسك؟

لست نائمة لكن يبدو أنه دواء الحساسية اللعين، هل التقيتِ بالفنان؟

هذا السافل لا يكلم المرء إلا دقيقة، يظن نفسه في هوليوود.

أنا دائخة.

أين مظلتك..؟

لا أعرف!

كلّ الضيوف يملكون نفس المظلة.

نعم ذلك لأنهم يورّعونها قرب الباب.

لن آتي أبدا لمعارض الفن!

لم؟

لأنها تثير أشباحي الباكية، إنهم يرسمون أشباحهم الباكية، ييكونها علناً، لهذا نحن نعشق اقتناء اللوحات، لأننا نملك أشباح الآخرين الباكية ونخفي أشباحنا ونحس بالانتصار.

ومن قال لك هذا الكلام..؟

الشبح الباكي.. بنفسه!

وأين هو؟

كان هنا..

لم أر أحداً بجانبك.. ما بك؟

لا أعرف.

هذا يحصل كثيراً في معارض الفنّ يحضرها الكثير ممن فقدوا أشياءهم العزيزة ويتماهون مع اللوحات.. أنت تجلسين تحت لوحة رجب يحمل مظلة!

إنه دواء الحساسية اللعين يسبب هلوسات سمعية وبصرية.

هل أنت مقتنعة..؟

لنذهب من هنا.. أكاد أختنق!

كاتبة فلسطينية مقيمة في دبي



صادق جلال العظم ولعنة التحريم

في هذا الملف النقدي تشارك نخبة من الأقلام العربية، من تونس، الجزائر، مصر، سوريا، فلسطين، والعراق في مناقشة المفكر صادق جلال العظم في أفكاره التي طرحها على صفحات العدد الماضي من «الجديد»، والتي تناول فيها عددا من الموضوعات الفكرية الشائكة، اتصلت على نحو خاص بثلاث موضوعات أساسية، الأولى تمثلت بالسياق المتعلق بالمسافة الفاصلة بين ظهور كتابه الشهير «نقد الفكر الديني» واللحظة الحاضرة، وقد تفشى الفكر الديني وتفاقم في جل المجتمعات العربية منتجاً خلاصته المتطرفة والعنيفة المتمثلة بـ«داعش» وأخوانها. والثانية في النقد الذي وجهه العظم لأفكار إدوارد سعيد في «الاستشراق»، والثالثة حول الأسباب التي حتمت غياب الفلسفة من بين الموضوعات الفكرية الفاعلة في بيئة الثقافة العربية.

و«الجديد» إذ تواصل نهجها في فتح أبواب الحوار والسجال، وتحض عليه كتابها، انطلاقاً من التزامها بمضمون بيانها التأسيسي، إنما تحتفظ للمفكر العظم بحق الرد والنشر على صفحاتها، معتبرة أن أئمن ما يمكن القيام به فكرياً، في هذه الأوقات العاصفة، هو تمكين الأقلام الفكرية العربية من ممارسة دورها المنتظر منها في الحوار والسجال باقصى قدر ممكن من الحرية، على سبيل إزاحة العثرات من أمام الوعي العربي المعاصر وفتح كوى في جدار الحاضر العصيب والمأساوي تطل على المستقبل.

تجدر الإشارة إلى أن «الجديد» ستنشر في العدد القادم عدداً آخر من المقالات السجالية التي لم يتسع لها كلها هذا الملف، ستباشر تباعاً إصدار الحوارات الفكرية التي تنشر على صفحاتها والسجال الدائر من حولها في كراسات دورية تمكن من الإطلاع عليها فئات أوسع من القراء.

قلم التحرير



العلمانية والاستشراق ومركب النقص

أبو بكر العيادي

شمل الحوار الذي أجرته «الجديد» في عددها الأخير مع الفيلسوف السوري صادق جلال العظم، صاحب «نقد الفكر الديني»، أكثر من مسألة خلافية سنحاول مناقشتها أدناه، كالعلمانية والاستشراق وتصور الشرق للغرب - أو الاستشراق معكوسا، وهو عنوان أحد مؤلفاته - ووجود أم عدم وجود فلسفة عربية معاصرة واللغة العربية والجوائز التي تسندها المؤسسات الغربية إلى بعض العرب، إلى جانب مسائل أخرى محسومة قد تحتاج إلى التذكير أكثر من حاجتنا إلى تفصيل القول فيها.

مسائل محسومة

حالة عامة، فقد كانت الإذاعة المصرية مثلا تبث برامج يومية من نوع «اعرف عدوك» و«من قلب إسرائيل»... وحسبنا أن نعود إلى كتابات من عاشوا تلك المرحلة من موقع المسؤولية، كمحمد حسنين هيكل والفريق أول محمد فوزي والفريق سعد الدين الشاذلي، لتبين أسباب الهزيمة.

من المسائل المحسومة أيضا الصدمة التي أحدثتها هزيمة 67 في نفوس العرب أجمعين، نخبة وعوام، فقد فتحت أعينهم على البون الشاسع الذي يفصلهم عن الدول المتقدمة بعامة، وإسرائيل بخاصة، وفضحت تهافت أنظمة كانت تبشر بمشاريع لم تغادر طور الوعود، وتتوسل بخطاب تقديمي عن الاشتراكية والمساواة والعدالة الاجتماعية ظل على مز الأعوام مجرد شعارات. كان وقع تلك الهزيمة أشبه بالصدمة التي أصابت العرب عند حملة نابليون على مصر في نهاية القرن الثامن عشر، ولكن خلافا للوعي بحقيقة تخلفهم عن ركب الحضارة الذي نما وقتئذ، ويقينهم بضرورة الاحتذاء بالغالب في الأخذ بأسباب القوة والمعارف، دخلنا منذ تلك اللحظة في نفق يسلم إلى نفق، ولم نغادر حتى اليوم اجترار خيائنا، وتكرار أخطائنا، والإمعان في جلد ذواتنا، دون أن تلوح لأنفاقنا نهاية.

من المسائل التي لم تعد بحاجة إلى نقاش أيضا خضوع المؤسسة الدينية الرسمية لأهواء الحاكم، فإن سطح الأرض سطحته، وإن كورها كورته. وقد ساق العظم مثال المفتي السعودي الأسبق عبد العزيز بن باز الذي يعنقه فقهاء السلفية ب «إمام العصر» و «مجدد القرن» والرجل كان حتى وفاته يكفر من يقول بكروية الأرض في القرن العشرين، قرن العلم والمعرفة والتكنولوجيا، ويذكرنا بما أشار إليه سلامة موسى من فتاوى غريبة

من تلك المسائل المحسومة، وصف ما حاق بالجيش العربي في حرب حزيران 1967 بالنكسة، والنكسة كما جاء في اللسان هي معاودة العلة بعد النكسة، ولا ندري أي نكسة أنعش الجسد العربي قبل أن تعاوده العلة، فقد ظل يرزح، قبل الفاجعة وبعدها، تحت حكم شمولي مطلق فشل في إرساء دعائم دولة ديمقراطية، تحترم الحقوق والحريات، ويحتكم فيها المواطن إلى القانون. وما حدث لبس سوى هزيمة مدوية منيت بها ثلاث دول عربية في ستة أيام، وشحقت جيوشها، واحتلت مساحات شاسعة من أراضيها (سيناء وقطاع غزة والضفة الغربية والجولان)، ثم سعت أنظمتها إلى استغناء شعوبها بمثل تلك المصطلحات. كذلك الشأن في نعت هزيمة 1948 بالنكبة، ولو أن هذه العبارة ألصق بفصاح الفلسطينيين في أرواحهم وديارهم ووطنهم. هذا أمر لا خلاف فيه، وإن أبدينا بعض احتراز على ما ذهب إليه العظم من أن السبب الرئيس لهزائنا المتتالية هو «حالة الإنكار المكزسة من طرف الذات العربية على نفسها»، ويقصد هنا إنكارنا، نحن العرب كافة، لإسرائيل التي درجنا على تسميتها بالكيان الصهيوني. فالتسمية، وإن كانت دالة على العدو، فيها اعتراف ضمني بوجوده كقوة احتلال غاصبة، استولت على كل شيء، حتى التراث الفلسطيني. وهو ما يرفضه العرب، عدا دعاة التطبيع مع العدو. ومع احترامنا لتجربة العظم في مركز الأبحاث التابع لمنظمة التحرير الفلسطينية، لا نعتقد أن ذلك هو سبب هزائنا، بل غياب التخطيط العقلاني المحكم لمواجهة العدو في الداخل والخارج، والإحاطة بنقاط قوته وضعفه لتهيئة شروط دحره، وهذا من مهمة القادة السياسيين والعسكريين ومستشاريهم، فضلا عن أن الإنكار لم يكن



ناديا الكياني

كانت تصدر في عصور الانحطاط لإجازة شرب القهوة مثلا واعتبارها خمر الصالحين، بعد أن كانت محرمة بفتوى أيضا يقام الحد على شاربيها وحاملها وجالسها، كما يقام على شارب الخمر. وفي السياق ذاته لمح العظم إلى مشايخ الأزهر الذين يدينون بالولاء والطاعة للمؤسسة العسكرية، صاحبة الفضل في تعيينهم وترقيتهم في وظائفهم، وكان يمكن أن يضيف أئمة المؤسسات الدينية في سائر البلدان العربية والإسلامية، فوجودهم على رأس تلك المؤسسات يكاد ينحصر في إضفاء شرعية دينية على خيارات الساسة، وتأويلها تأويلا يتناسب مع الشريعة، وإن لوى عنقها ليا، كما حصل في عهد بورقيبة في مسألتي الصوم وتعدد الزوجات، وكما يحصل الآن مع

فتاوى يوسف القرضاوي التي تفسر بمفردها سياسة قطر. لإفتاء الذي ظهر في العهد الأموي، عندما صار المسلمون يلجؤون إلى أهل الحديث لتفسير ما يلتبس على الفهم من أمور دينهم ودنياهم، بعد أن فقدوا الثقة في طبقة حاكمة اتسم عهدها بالتفسخ والفساد الإداري، تحول تدريجيا إلى أداة بيد السلطة تشزع به ما قد يصدم إيمان المؤمنين، مع الحرص على عدم الغلو في مخالفة التقاليد والأعراف في بعض المجتمعات المتزمتة. أما المسائل الأخرى التي وردت في حديث العظم، والتي أوردناها أعلاه، ففيها نظر. الدين للناس وليس للدولة استوقفنا عنوان المحاضرة التي ألقاها العظم، «ليس

سأنا من العظم قوله «التعبيرات المطاطة التي اشتهرت بها اللغة العربية»، فالعربية لا تؤخذ بجريرة من يرسل الكلام على عواهنه، إما سفاهة كما يفعل الساسة، أو تدجيلا كما يفعل الوعاظ، أو هذرا على غرار المعلقين الرياضيين. فاللغة، أي لغة، يمكن أن تكون فضفاضة تدمم كطبل أجوف، ويمكن أن تكون دقيقة تحل كل كلمة موضعها، وإنما العهدة على قائلها

للدولة دين، الدين للناس»، لكون الدين في نظره يسكن كائنا ذا عواطف وأحاسيس، فيما الدولة عبارة عن مؤسسات خالية من الأحاسيس الضرورية للوازع الديني، وهذا في المطلق لا جدال فيه، ولكن الواقع يخالف النظرية. ولنأخذ مثلا المكان الذي أُلقيت فيه المحاضرة، مدينة فايمر بألمانيا. هذا البلد الذي يُعدّ مركز الثقل في الاتحاد الأوروبي وأكثر أعضائه انفتاحا وتسامحا، لا يستجيب لأهم مبدأ من مبادئ العلمانية، ونعني به فصل الدين عن الدولة، وإن جاء في الدستور منذ عام 1949، فالعنصر الديني حاضر منذ الديباجة: «إن الشعب الألماني، خلال ممارسته لسلطته التأسيسية، إذ يدرك مسؤوليته أمام الله والبشر... إلخ»، والفصل بين الفضاء المدني والفضاء الديني هو مجرد فصل شكلي، فالكنائس المسيحية (بروتستانتية بنسبة ثلاثة أرباع) هي عبارة عن مؤسسات لخدمة الصالح العام، تمارس السياسة، وتنشئ المدارس الخاصة والمستشفيات ومراكز تكوين رجال الأمن، وتفرض ضرائب على دخل أتباعها تبلغ عُشر أجورهم، وتوجه الرأي العام عبر وسائل إعلامها، وتتدخل في شؤون البلاد الاقتصادية وحتى في توجيه سياستها الخارجية. بل إن الكنيسة الإنجيلية، بما لها من قوة مالية، تعتبر من كبار أرباب العمل، كما أن القادة، من رئيس الدولة، إلى المستشارة أنجيلا ميركل، لا يخفون تديّنهم. ورغم ذلك، استطاعت ألمانيا أن تضمن المبادئ التي لا تكون الدولة ديمقراطية إلا بها، أي حرية الضمير والمعتقد، وحرية التعبير، ومساواة الأفراد أمام القانون أيّا ما تكن معتقداتهم وقناعاتهم، فضلا عن التعددية والتداول على السلطة. وقس على ذلك دولا أوروبية عديدة، لاتفيا وإيطاليا وإسبانيا والبرتغال، وإسكندنافية كالسويد والدانمارك والنرويج (التي كانت حتى وقت قريب تشترط أن يكون نصف الحكومة من اللوثريين)، وأنغليكانية كبريطانيا العظمى، فالدين حاضر في مؤسسات الدولة، بشكل أو بآخر، سواء في ممارسة السلطة أو في تدبير شؤون المجتمع (كالحالة المدنية مثلا)، فيما لا تزال الكليروسية مهيمنة في بلدان أوروبية أخرى كالبيونان وإيرلندا ومالطا وبولندا. بل إن البلد الأكثر علمانية، ونعني به فرنسا، يخرق منذ سنوات مبدأ من مبادئ فصل الدين عن الدولة، الذي أقره عام 1905،

وهو حياد الدولة وعدم تدخلها في شؤون الجمعيات الدينية ولا تمويلها. ولا يعني هذا أننا ضدّ فصل الدين عن الدولة، وإنما نذكر بأن هذا الفصل يصعب تطبيقه بحذافيره في مجتمعات ذات جذور دينية ضاربة في القدم. والتاريخ حافل بالصدام بين اللائكي laikos والديني klerikos منذ الإمبراطور الروماني ماركوس أوريليوس والمسيحيين الأوائل الذين رضوا بحكمه واعترضوا عليه خليفة للرب على الأرض، ثم البروتستانت خلال الحروب الدينية وقد نادوا بحقهم في اعتناق ديانة غير دين الملك. وأخيرا الثورة الفرنسية، التي اعتبر بعض المؤرخين دعوتها إلى اللائكية حربا موجهة بالأساس ضد رجال الدين. ورغم التنظيرات المتعددة، منذ جون لوك وديدرو وفولتير ومن حذا حذوهم، لم تفلح سوى فرنسا في جعل العلمانية أمرا قائما: ما لله الله وما لقيصر لقيصر. فالغاية في النهاية هي ألا تحتكم الدولة في سن تشريعاتها أو إصدار أحكامها إلى مرجعية دينية، بل إلى قوانين وضعية تناسب مجتمعاتها وتستجيب لمقتضيات العصر. والخطر في بعض أقطارنا، كما في العراق، أن الدين تحول إلى أيديولوجيا، يحكمها منطق القوة والغلبة.

الاستشراق والشرق الغائب

في رده على سؤال عن أوجه الاختلاف بينه وبين الراحل إدوارد سعيد فيما يخص «الاستشراق»، بدت إجابة العظم مشوشة، فهو من ناحية يقرّ بالغلط الذي وقع فيه المستشرقون في تصورهم للشرق، ومن ناحية أخرى يعترض على الموقف نفسه حين يصدر عن سعيد. فالاستشراق في نظر سعيد يطرح عموميات، ويطور مفهوما كتلوييا، جامدا، جوهريا ومثاليا عن الشرق، ولا يدرج المجتمعات التي يدرسها في مسار نمو دينامي أو استمرارية تاريخية. وتحليل الاستشراق كمنظومة تفكير وتمثل تشهد على الكيفية التي قارب بها الغرب الآخر وعامله عبر التاريخ، هو في نظر سعيد مفرط في الذاتية، ما يطرح التساؤل عن صواب تقسيم الواقع إلى كتل متباينة، متنافرة بالضرورة. يقول سعيد: «الاستشراق يستند إلى المظهر الخارجي، أي أن المستشرق، شاعرا أو باحثا، يُنطق الشرق ويصفه ويضيء ألغازه للغرب... فهو خارج الشرق، كحقيقة وجودية وأخلاقية في الوقت ذاته». فالشرق بهذا المعنى، وكذا الغرب، لا وجود له إلا في أذهان من يتخيله على هذه الشاكلة أو تلك. وسعيد يعترف، في مقدمة طبعة كتابه الفرنسية لعام 2003،

بأنه لا يدافع عن شرق محدّد الملامح، لأن الشرق، كالغرب، معقّد، دائم التحول، عصيّ عن الإدراك، ولا يمكن بالتالي وضعه في قوالب جامدة. ولكنّ للمستشرق رأيا آخر، فهو ينطلق من موقع من يملك القوة والمعرفة، وكلتاها تخوّل له فرض رؤيته للآخر كحقيقة صارمة. عن علاقة الخطاب عن الآخر والنفوذ، يقول تودوروف في مقدمة «الاستشراق»: «أن تفهم معناه أن تؤول وتُضفن: وأيّا يكن شكل المعرفة، في وضعها السليبي (الفهم) أو الإيجابي (التمثل) فإنها تتيح دائما لمن يملكها التلاعب بالآخر؛ فيغدو سيّد الخطاب هو السيّد ببساطة».

فالاستشراق بهذا المعنى هو ملمح من الاستعمار والإمبريالية في الوقت ذاته. هو خطاب، وطريقة تأثير على الشرق، وحتى خلقه. «العلم بالشرق، لكونه نتج عن القوة، يخلق في وجه من الوجوه الشرق، والشرقي وعالمه». ذلك أن الغرب يملك النفوذ مثلما يملك المعرفة، ما يجعل الربط بينهما سلاحا قويا يفرض سلطانا كان فوكو أشار إليه بمصطلح «رابط المعرفة والنفوذ».

والحق أن الاستشراق، بما هو علم الشرق بجغرافيته وتاريخه وثقافته وحضارته، ظل منذ أن اتخذ صبغة علمية محلّ مساجلات لا تنتهي، بين مناهضين أبرزهم أحمد فارس الشدياق وشكيب أرسلان وعبد القادر يوسف ومحسن جمال ومالك بن نبي، أعربوا عن الغيرة التي يبديها

المسلم حيال تراثه، لا سيّما أن الظاهرة الاستشراقية تزامنت على امتداد القرن التاسع عشر والنصف الأوّل من القرن العشرين مع الحركة الاستعمارية والتبشيرية، وارتبطت بها في مواقع غير قليلة. إضافة إلى طبيعة المنهج الاستشراقي في مقارنة التراث الإسلامي وخاصة النض الديني، وهو منهج يقوم على معالجة فيولوجية ولسانية وأنتروبولوجية وتاريخية لا تبالي بقداسة النصوص، بقدر ما تبحث في نشأتها وطرق انتقالها. وبين منافحين أمثال طه حسين وزكي مبارك وبنت الشاطئ وعبد الرحمن بدوي ومحمد كرد علي ونجيب العقيلي

ومحمّد عوني عبد الرؤوف، نظروا إلى الاستشراق بعين موضوعية، واعترفوا بدور المستشرقين في ترجمة أمّهات كتب التراث وتحقيقتها، وفضلهم في إعادة اكتشاف المفكرين العرب، وكذا في الاكتشافات الأثرية، وبعث المتاحف الشرقية، ووضع «دائرة المعارف الإسلامية» التي صدرت بالألمانية والفرنسية والإنكليزية قبل ترجمتها إلى العربية.

وحتى وقت قريب، ظل الخطاب عن الشرق حكرا على الباحثين الغربيين، في أوروبا وأمريكا. ولم ينهض من العرب من يعيد النظر في ماهية الاستشراق وغاياته، بعد تحرر البلدان العربية من الاستعمار، ودخولها منعرجا جديدا. فمحد أركون ومحمد الطالبي وجمال الدين بن الشيخ، على سبيل الذكر لا الحصر، كانوا في البداية تلاميذ نجباء للمستشرقين في معهد الدراسات الإسلامية بباريس حيث أنجزوا أطروحاتهم وترسموا مناهجهم في الدراسة والتحقيق، وانتظروا زمنا قبل أن يناقشوا، من الداخل، مسلمات الاستشراق الفيلولوجي، دون أن يجروا على مراجعة التقليد الاستشراقي القديم مراجعة جذرية، بل إنهم ساهموا في تطويره بتجديد آفاقه وغاياته ومناهجه. بخلاف أنور عبد الملك الذي خرج عما درج عليه الاستشراق الكلاسيكي في البحث الفرنسي خلال ستينات القرن الماضي وسبعيناته، ولو أن مقالته «الاستشراق في أزمة» أو «أزمة

الاستشراق» كانت ذات صبغة أيديولوجية. وفي سياقها، جاء كتاب إدوارد سعيد كتّحليل جينالوجي للخطاب الاستشراقي، وكان غرضه «إنقاذ» جانب من الاستشراق العلمي من هيمنة دراسات المناطق Area Studies (دراسات تتناول مناطق من العالم عبر حقول معرفية متنوعة)، هيمنة تحوّل فيها الباحثون، باسم الكفاءة العلمية، إلى نوع من خبراء مرجعيين شأن برنارد لويس. ولم يكن نقده لكبار المستشرقين، من ماسينيون إلى غولدسيهر، استهانة بعملهم بل وضع الإصبع على عدد من الإشكاليات التي شابت أعمالهم. ومن الطبيعي أن يجادلهم بأدواتهم

الحق أن الاستشراق، بما

هو علم الشرق بجغرافيته

وتاريخه وثقافته وحضارته،

ظل منذ أن اتخذ صبغة

علمية محلّ مساجلات

لا تنتهي، بين مناهضين

أبرزهم أحمد فارس الشدياق

وشكيب أرسلان وعبدالقادر

يوسف ومحسن جمال

ومالك بن نبي

المعرفية التي أخذها عنهم، وبلسانهم الذي تعلّمه منهم. كان بإمكان العظم أن ينتقد مثلاً نعت سعيد كتابه بـ«مقاربة غربية للشرق»، والحال أنه اكتفى بالمقاربات الفرنسية والبريطانية عن المسلمين العرب وغفل عن الألمان والروس والطيّان، أو أن عمله انحصر في مسلمي الشرق الأوسط الناطقين بالعربية، فيما مصطلح الاستشراق لدى البريطانيين يحيل على فضاء أوسع، يمتد من السنغال إلى اليابان. أو أن يعيب على سعيد انتقاده استنّاد المستشرقين إلى النصوص وحدها، والحال أن عمله هو أيضاً نصي صرف، يجادل مواقف ويستشهد بمقولات لمفكرين ومستشرقين من الغرب. ولكنه، في رأينا، لم يتقصد تقديم صورة مشوهة عن الغرب، أو تحريض العرب على كرهه.

يقول العظم إن

«الشرق يحاول صنع صورة

حول الغرب ويشوّهها»،

ويضيف: «هذا الصورة

مبنية على رغبة وميول

عاطفية يحاول من خلالها

الشرقي إرضاء رغباته كما

يتمناها ويحلم بها». ويعزو

ذلك إلى مرّكب نقص

يتلبّس بالشرقي

أراد أن يصف فصاماً يعاني منه الشرقي، فيحقد على الغرب لأنه حقق جنة الله على الأرض وحرّمه الحلم بها، وفي الوقت ذاته ينيهر به ويروم تقليده في نمط حياته. من جهة ثانية لا نجاري العظم في اعتبار النزوع إلى تقليد الغالب صادراً عن عقدة نقص، بل هو جزء من سيرورة الإنسان في بحثه عن التقدم والترقي، فقد قلّدنا الغرب في القرون الوسطى، مثلما قلّدت اليابان الغرب حين قررت إبان عصر الميجي، الإنفتاح عليه والأخذ بأسباب نهضته، بعد أن أدرك قادتها أن ينافيع التقليد جفّت، وما عادت تسمح لها بالدخول إلى حضارة العصر. بل يحدث أيضاً أن يتشبه الغالب بالمغلوب، شأن العرب بعد انتصارهم على الفرس والروم البيزنطيين.

والمفارقة أن يقرّ العظم بذلك، فيعد أن عزا اعتناق أتاتورك النموذج الغربي إلى عقدة نقص تسكن الإنسان الشرقي، عاد، في سياق آخر، ليصفه بالبطل. جاء في معرض رده عن تهافت الفكر الديني قوله: «لنأخذ مصطفى كمال أتاتورك ودوره كبطلانقذ تركيا من السيطرة الاستعمارية، فهو قد تمكن من أن يبدأ ويفتح سيرورات مستمرة منذ ثمانين سنة إلى يومنا هذا، وعمله هذا حفر في عمق الثقافة والمجتمع التركي الإسلامي المهيمن منذ قرون. فقد استطاع هذا القائد أن يغيّر من مسار هذا المجتمع بقوة الإرادة السياسية التي تبناها.»

الفلسفة والرواية وجوائز الغرب

يؤكد العظم، في شيء من المواربة المفضوحة، على أن الجائزة التي منحها إياه معهد غوته الألماني مؤخراً إنما هي تقدير لعطائه وإسهامه في إثراء الفكر الإنساني، ولا تعني بالضرورة تطور الفكر الفلسفي عند العرب، فهو يميز بين «تكريم الشخص وتكريم الإطار الفكري الذي تنتمي إليه الشخصية المكرّمة»، بما يعني تفوقه على نظرائه العرب الذين لا يبلغون مبلغه، ويستشهد من باب المقارنة بفوز نجيب محفوظ بجائزة نوبل، قائلاً إن ذلك لا يعني «أن الأدب العربي وصل إلى درجة الأدب العالمي»، مضيفاً في مقام آخر أن «الحديث عن إنتاج فلسفي عربي معاصر وراهن أعتقد أنه مبالغ فيه كثيراً». أي أن الثقافة العربية لم تنجب سوى عبقرين اثنين هو ونجيب محفوظ لمجرد أنهما حظيا من الغرب بتكريم، وفي ذلك غمط كبير لجهود أدباء ومفكرين أثروا الساحة العربية، ولم يلتفت إليهم الغرب إلا لماماً، لأسباب لم تعد خافية. و العظم، الذي درّس ودرّس وأقام في الخارج، يعرف الدوافع الخلفية لإسناد تلك الجوائز، فمحفوظ

مثلاً، ما كان ليحوز نوبل - وهو يستحقها عن جدارة - لولا موقفه من إسرائيل، ولا سيّما في ظرف سعت فيه الأكاديمية السويدية إلى تصحيح عالمية الجائزة، بعد أن صارت حكراً على أوروبا الغربية وأمريكا. إن مقارنة بسيطة بين أعلامنا وبعض من فازوا بها تبين مدى انحياز المؤسسات الغربية. أين وولي سوينكا من سعد الله ونوس؟ وأين جوزيف برودسكي من محمود درويش؟ وأين غاو شينغجيان من عبد الرحمن منيف؟ وأين باتريك موديانو من إلياس خوري؟ ولكن للغرب أحكامه - ما دام يملك النفوذ والمعرفة كما أسلفنا

- وإلا بماذا نفسر منح جائزة ابن رشد للفكر الحر لعام 2014 في العاصمة الألمانية لرئيس حزب حركة النهضة الإسلامية التونسية راشد الغنوشي، الذي من مآثره قوله: «ماذا يهفنا أن نعرف موقف المعتزلة من صفات الله، وموقف ابن رشد من الكون هل هو قديم أم محدّد، ورأي ابن سينا في النفس وخلودها، وموقف الأشعري من الكسب والقضاء والقدر وقضية القرآن قديم أو محدّد... ألم يأت الإسلام ليقدم للناس حلولاً عملية؟»، واعتباره المرأة كائناً تناسلياً ما وجد إلا لإشباع رغبة الرجل في الجماع والتكاثر، فضلاً عن تدميره الاقتصاد التونسي بعد الثورة، وتواطئه مع الإرهاب، ودفعه الشباب إلى الجهاد في سوريا؟ فيما يخص الفلسفة، صحيح أنها لا يمكن أن تزدهر إلا في إطار نهضة علمية شاملة، ومناخ تسوده الحرية، وحق الاختلاف بمعناه الأنطولوجي، وارتباطها بمحيط ثقافي غير خاضع للوصاية البيولوجية التي تكاد تهيمن على المؤسسات والعقول، ولكن هذا لا يعني أنها غائبة كما ذكر العظم، ولنا في إسهامات ثلة من المفكرين أمثال طيب تيزيني وعبد الله العروي وهشام جعيط وفتحي التريكي وحسين مروّة وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا وآخرين خير مثال.

وعودة إلى الجوائز التي لا تعني بالنسبة إلينا أي شيء، عربية كانت أم أجنبية، نذكر بما جاء في كلمة كان ألقاها

خوان غويتيسولو بمناسبة منحه جائزة ثيرباننيس، نوبل الآداب الإسبانية: «أن أكون محلّ تبجيل من المؤسسة الأدبية يدفعني إلى الشك في نفسي، ولكن أن أكون في نظرها شخصاً غير مرغوب فيه، فهذا يؤكد وجهة موقفي من حيث السيرة والعمل. من علياء شيخوختي، أحس قبول هذا التكريم كضربة سيف في الماء، كاحتفال لا فائدة من ورائه.»

وصم العربية بما ليس فيها

ساءنا من العظم قوله «التعبيرات المطاطة التي اشتهرت بها اللغة العربية»، فالعربية لا تؤخذ بجريرة من يرسل الكلام على عواهنه، إما سفاهة كما يفعل الساسة، أو تدجيلاً كما يفعل الوعاظ، أو هذراً على غرار المعلقين الرياضيين. فاللغة، أي لغة، يمكن أن تكون فضفاضة تدمد كطلب أجوف، ويمكن أن تكون دقيقة تحل كل كلمة موضعها، وإنما العهدة على قائلها. يقول العرب: خير الكلام ما قلّ ودلّ. فالبلاغة عندهم في إيجاز القول وشحنه بالدلالات المفيدة، والمعاني البليغة. ومن الأمثلة على الإيجاز البليغ أن يحيى بن خال قال لشريك: علّفنا مفا علمك الله. فقال: إذا عملتم بما تعلمون، علمناكم ما تجهلون. وقالت زوجة يحيى بن طلحة لزوجها: ما رأيث ألام من أصحابك، إذا استغنييت لزموك، وإذا أعسرت تركوك. فقال لها: هذا من كرم أخلاقهم، يأتوننا في حال القوة مئاً عليهم، ويُفارقوننا في حال الضعف مئاً عنهم. وقيل للخليل بن أحمد، واضع علم العروض: ما لك تروي الشعر ولا تقول؟ فقال: لأنني كالمسنّ، أشخّ ولا أقطع. ويروى أيضاً أن الخليفة المنصور كتب إلى جعفر الصادق يقول له: لم لا تغشانا كما يغشانا الناس؟ فقال: ليس لنا من الدنيا ما نخافك عليه، ولا عندك من الآخرة ما نرجوك له. فالعيب ليس في اللغة، وإنما في من يستعملها.

كاتب من تونس مقيم في باريس



معضلة المفكرين العرب مع الغرب

صادق جلال العظم في لعنة التحريم نموذجاً

أثير عادل شواي

الحوار الذي نشرته مجلة الجديد اللندنية في 2016/08/01 مع صادق جلال العظم يعيد مرة أخرى إلى الواجهة معضلة تصوراتنا عن الغرب. هنا كلمة «الاستغراب» تمثل المقابل لكلمة الاستشراق، واقترحها بديلاً لـ«الاستشراق معكوساً» التي يقترحها الأستاذ العظم في حوارهِ مع «الجديد»، ولو كانت تتضمن التباساً مع الغربية وما تستدعيه من حالة وحشة. بيت القصيد في مقالِي هنا هو أن الملاحظات اللاذعة التي سجلها الأستاذ العظم حول رؤية المفكرين العرب (بمن فيهم إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق») لـ«الغرب» تنطبق عليه أكثر من سواه. الأمر، في هذا السياق، لا يتوقف على القصور الشديد في فهم «الغرب» وما ينسحب على ذلك من خلط وتشويش بل يتعداه ليشمل أيضاً فقر الأدوات المعرفية الدقيقة للتوصيف الدقيق ورصد المتغيرات وربطها بعلاقات محددة من أجل الوصول إلى نتائج صائبة.

إن من بين أبرز الأخطاء التي وقع فيها العظم في حوارهِ، وهو خلاصة لأفكارهِ على مدى عقود، يمكن، على نحو عام، أن يضعها المرء في ثلاثة حقول: الوقوع تحت تأثير الصدمة وتبعاتها، المبالغة في تقدير الاختصاص، والخلط في المفاهيم، ولا سيما الحداثة والتحديث.

في ما يتعلق بالحقل الأول، يلاحظ القارئ لحوار صادق جلال العظم أنه كرر غير مرة أن مرارة الهزيمة الفادحة لحرب 1967 دفعته إلى تغيير مسار حياته الأكاديمية من دراسة الفلسفة الغربية إلى تفحص الأسباب التي سببت هذه الهزيمة. وعلى الرغم من أن العظم لم يكن غريباً عن الأوضاع العربية، كما قال، فإن هذه الحرب جعلته ينظر إلى الواقع العربي نظرة مختلفة بالكلية.

شدة الصدمة وقسوة النقد وتغيير المسار الأكاديمي تدفع المرء إلى تأمل آراء العظم بحذر. فحتى لو سلمنا بصواب آرائهِ تبقى هذه الآراء في جانب كبير منها رد فعل أكثر منها استقراء سليماً ومنتزناً للظواهر قيد الدرس. وإذا كان العظم يؤشر إلى غياب المقدمات الصحيحة والتراكم المعرفي الذي يتيح إنتاج فلسفة محكمة، فإن الأمر ينطبق عليه ولا سيما في ظل قسوة الهزيمة ومرارتها. لقد أشر بشجاعة إلى شطط العرب في التعامل مع واقعهم بتجاهلهم وتصوراتهم الكليّة، ولكنه هو أيضاً

اشتط في رد فعلهِ في بيئة مأزومة ومشحونة. اندفاع العظم وتقريعه العرب بسبب عدم عقلانيتهم هو أمر يفتقد للعقلانية بحد ذاته. لهذا الأمر تجلياته التي ستظهر



إيهاب حمشو

تحديد مفهومهِ رغم أنه انتقد غيره لأنهم لم يحددوه. سأحاول هنا أن أحدد الغرب على نحو عام مسرف في العمومية لما في ذلك من أهمية في هذا المقال. جغرافياً؛ الغرب لا يتعدى أوروبا الغربية والولايات المتحدة، وربما كندا. أي الدول الغربية الصناعية. سيكون مضحكاً مثلاً لو اعتبرنا أميركا اللاتينية من «الغرب». وتاريخياً؛ منذ الثورة الصناعية وحتى الآن أوروبا عصر النهضة كانت في طور التشكل ومنهمكة في نفسها وقليلة التأثير فينا ولا تشمل كل الغرب (الولايات المتحدة). أما أوروبا الحروب الصليبية فهي تمثل وجهاً بدائياً جداً لأوروبا. إذن الغرب التاريخي هو الغرب الصناعي والإمبريالي. مفهوم الغرب، من ثم، جغرافياً وتاريخياً مرتبط بالصناعة وليس الفكر! قد يرد بعضهم ساخراً «ولكن الصناعة ليست سوى أحد مظاهر التفكير». حقاً؟ إلى أي مدى هذا التصور يصدق على الواقع؟ الواقع إن للغرب منبوعين فكريين أساسيين: المسيحية،

والفلسفة الإغريقية، وكلاهما شرق أوسطي، ولكن العبرة هنا في الطريقة التي شكّل الغرب بها نفسه وهو يستقي من هذين المنبعين. هذه الطريقة خلقت غرباً متنوعاً ومتنافساً وغير متجانس تسبب بالحربين الكونيتين اللتين خلّفتا دماراً لم تشهد له البشرية مثيلاً. قد يقول بعضهم إنه ومع تعدد الغرب، يمكن المرء أن يضع خطوطاً عامة لطبيعته. ولكن شدة الاختلاف بين الدول الغربية على مستويات متعددة تدفعنا إلى اتخاذ وجهة نظر تقف على النقيض: الاختلاف مستحكم لدرجة أنه يشكل إحدى خواص الغرب، ولا سيما حين يتصل الأمر بالعلاقة بين الدين والمجتمع والدولة التي شغلت العظم كثيراً. نأخذ معنا شدة الاختلاف بين الدول الغربية ونحن ننظر إلى الطريقة التي بنى بها الغرب صرح نهضته على أساس المسيحية والفلسفة الإغريقية لنجد أن له مسارين في هذا الصدد:

المسار الأول هو التحديث وهو ما طبع تطور أوروبا بالدرجة الأساس. أعني بالتحديث الصناعة والأدوات المادية للحضارة بكل تفاصيلها. ما مهّد لهذا التحديث هو الحروب الدينية التي قادت إلى صلح وستفاليا في منتصف القرن السابع عشر الذي أفضى -من دون أن ينص صراحة- إلى فصل الدين عن الدولة. هذه الحروب اندلعت بسبب انتشار البروتستانتية التي كان من عوامل نشأتها ظهور الطباعة بوصفها نتيجة لجهد صناعي بحت. مثلما هو واضح، لا أثر للفلسفة هنا. الصراع قائم على أساس المصالح والعقائد مع ارتباط الصناعة بالجيوش ورودود الفعل على أحداث تتوالى. فلاسفة مثل كانط وهيغل جاؤوا بفضل هذه الأحداث وبسبب من المجال المفتوح الذي ولّده فصل الدين عن الدولة وليس العكس. واللافت أن هذين الفيلسوفين اللذين ذكرهما العظم هما فيلسوفان مثاليان ارتبطا بشكل أو بآخر بالبرج العاجي للأكاديميات وليس الواقع وحوادثه المججلة. على النقيض، مفكر يحل بصورة أدنى من حيث مشروعهِ الفلسفي كفولتير الذي هو أشبه بناشط حقوقي منه إلى الفيلسوف ألهيت أفكاره الثورة الفرنسية التي غيرت أوروبا جميعاً بل العالم بأسره. مرة أخرى هذا لا يعني البتة أن الفلسفة غير مهمة وإنما تقع أهميتها في حقلها المعرفي وبدرجة تأثير ذات نسق خاص. على سبيل المثال، تؤثر الفلسفة في صياغة فكر نخبة تأخذ منها ما يتوافق مع مصالحها لخدمة مشروع محدد يأتي إليها بالمنفعة. مع انفكاك الدين عن الدولة، ظهرت الدول القومية بوصفها دولا ذات حدود ثابتة نسبياً يضم كل منها شعباً ذا مشتركات واضحة.



الملاحظات اللاذعة التي سجلها الأستاذ العظم حول رؤية المفكرين العرب (بمن فيهم إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق») لـ«الغرب» تنطبق عليه أكثر من سواه. الأمر، في هذا السياق، لا يتوقف على القصور الشديد في فهم «الغرب» وما ينسحب على ذلك من خلط وتشويش بل يتعداه ليشمل أيضاً فقر الأدوات المعرفية الدقيقة للتوصيف الدقيق ورصد المتغيرات وربطها بعلاقات محددة من أجل الوصول إلى نتائج صائبة.



قاصدي

الثقافة والمجتمع التركي الإسلامي المهيم منذ قرون. فقد استطاع هذا القائد أن يغير من مسار هذا المجتمع بقوة الإرادة السياسية التي تبناها». إن سر هذا التخط هو عدم التفريق بين الحداثة والتحديث، فالأستاذ العظيم يلوم أتاتورك تارة لأنه لم يكن رائد حداثه ثم يمدحه لأنه بقوة التحديث قاد بلده للحداثة. والواقع أن التشخيص برمته غير دقيق. صياغة وصفة عامة للتطور تؤدي إلى التكلس الفكري والانغلاق. ومثلما مر ذكره في حالي أوروبا وأميركا، فقد صاغ طرغا الغرب على ضفاف الأطلسي طريقتين مختلفتين للتطوير. لو رأينا التطور في اليابان وكوريا الجنوبية، وحديثا في الصين، فإنه يرجح كفة التحديث، وهكذا الحال مع النمر الآسيوية والهند وتركيا. في كثير من هذه الحالات، يحافظ البلد على شيء من تراثه وينطلق مع التحديث ويغير نمط حياته ويتبنى الرأسمالية من أجل الوصول إلى الرفاهية والمدنية. إن تحديد نمط معين للتطوير وجدل الآخرين لأنهم لم يتخذوه وإحالة كل فشلهم إلى الانحراف عن هذا النمط لهو أمر يستدعي الدهشة. فكل بلد مرهون بظروفه وفتح كل السبل أمامه لشق طريقه أفضل من حصره بقالب يظل عادة مبهما في ذهن المفكرين. إن الواقع وتشعباته وارتباط التحديث بالحداثة بأشكال مختلفة يحتم على المرء أن يترك الأفاق مفتوحة أمام الجميع ولا سيما مع طبيعة العصر التي جعلت العالم قرية صغيرة حافلة بالتأثير والتأثير. في حوار العظيم كثير مما يستدعي النقاش والرد ولكن التركيز منذ البداية جرى على مفهوم الغرب عنده، وهذا ما يعني هذا المقال بصورة جوهرية. إن الغرب ليس طلسمًا ولا عالما مسحورا بل إن واحدا من أهم مظاهر الغرب هو أنه ليس كذلك. ليس الغرب واحدا وخروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي يكشف أنه لا يسير بخطى ثابتة نحو الاندماج. الغرب له نقاط نيرة وأخرى مظلمة وتلقه التحديات مثل غيره. في الغرب من المفكرين مستغلقين الذهن أكثر من أي منطقة بالعالم وفيه قدرة على نقد الذات تستحق التقدير العالي. ليس المطلوب أن نقلد الغرب أو ألا نقلده؛ المطلوب أن نتحرر من تصوراتنا الغريبة عن الغرب، وأن نفيد من تجربته وتجربة سواه ونحن نشق طريقنا بالوسائل التي تلائمنا نحو ما هو أفضل.

ناقد من العراق مقيم في نيويورك

هذه الدول ومعظمها إمبريالية احتاجت لجيوش أقوى ولا سيما إبان حروب نابليون. هذه الحاجة قادت إلى العناية بالتصنيع العسكري الذي كان عاملا أساسيا في تنشيط الصناعة ومن ثم أدى إلى ظهور الثورة الصناعية بكل خيراتها وويلاتها. وعلاوة على ذلك، دفعت الحروب وظهور مفهوم الدولة القومية الحكومات إلى إنشاء التعليم العام المجاني لخلق أمة تقوم على الوطنية وتهيئ الأجيال للانخراط بالجيش. أوروبا إذن وليدة التحديث القائم على الأحداث.

أما المسار الآخر فمن المفيد أن نستهل الحديث عنه بقول مارغريت تاتشر «أوروبا صنعها التاريخ وأميركا صنعتها الفلسفة». وهذا بالفعل كلام دقيق. هنا يبرز إسهام الفلسفة بوصفها -في هذا السياق تحديدا- أفكار الحداثة التي استلتهت الولايات المتحدة من أوروبا. ولكن هذا لا يعدو في الحقيقة عن أفكار فيلسوف واحد هو جون لوك الذي يجد المتتبع أفكاره وحتى عباراته واضحة جدا في وثيقة الاستقلال بالدرجة الأساس وبال دستور الأميركي بشكل أقل. الإيمان بهذه الأفكار صاغ أميركا ورشح لديها حق الملكية ووضع اليد على الملك المشاع والحرية الفردية، وكلها مما دعا إليه لوك. ومع ذلك أسهم التحديث في الحفاظ على وحدة أميركا فلولا تركك القوة الصناعية في الشمال لنجح الجنوب الذي اعتمد أكثر على الزراعة بالانفصال أثناء الحرب الأهلية.

ما تقدم في الحديث عن الغرب ليس سزا بل معلومات متاحة للجميع في متون كثير من المصادر ويدرسها طلاب الثانويات والجامعات بشكل أو بآخر. ومع ذلك، يندهش المرء من أن مفكرين «كبارا» يغفلون عنها ويتخبطون في تصورات مغلوطة نتيجة قراءات خاطئة. ولذلك، يجدهم المرء مشوشين في آرائهم ويخلطون بين العوامل ولا يفرقون بين ما هو تاريخي وفلسفي وبيالغون في أهمية عامل على حساب عوامل أخرى. من ذلك ما ذكره العظيم بشأن أتاتورك فتراه يذمه «فهذا الأخير حاول بدافع مركب نقص محاكاة النمط الغربي بكل مواصفاته. لاحظت أن الشرق بدوره سينتج نفس الصورة الخاطئة والمشوهة للغرب» ثم يمدحه بعد ذلك «فهو قد تمكن من أن يبدأ ويفتح سبورات مستمرة منذ ثمانين سنة إلى يومنا هذا، وعمله هذا حفر في عمق



يلوم أتاتورك تارة لأنه لم يكن رائد حداثه ثم يمدحه لأنه بقوة التحديث قاد بلده للحداثة. والواقع أن التشخيص برمته غير دقيق. صياغة وصفة عامة للتطور تؤدي إلى التكلس الفكري والانغلاق



غياب الفلسفة

حوار مع صالح جلال العظم

أزراج عمر

تعود علاقتي بكتابات صالح جلال العظم إلى أكثر من ثلاثين سنة حيث قرأت معظم كتبه منها نقد الفكر الديني، الاستشراق والاستشراق معكوسا ، ودفاعا عن المادية التاريخية ، وفي الحب والحب العذري، والصهيونية والصراع الطبقي، وما بعد ذهنية التحريم، وكذلك كتابه في النقد الذاتي للهزيمة، وأصول مجادلات كانط في المتناقضات الصادر باللغة الإنكليزية عن منشورات جامعة أكسفورد البريطانية والذي يعد أحد أهم المراجع المهمة في الدراسات الكانطية في الغرب، وغيرها من الدراسات والكتب الأخرى.

يبدو واضحا أن المثقف جلال العظم ينتمي إلى اليسار الفكري في مشهد الفكر العربي المعاصر فضلا عن تميزه بالنزعة النقدية. لقد سعدت كثيرا بقراءة حوار الدكتور العظم مع «مجلة الجديد» وأعتقد أن هذا النوع من الحوارات الجدية هو بمثابة نشاط فكري مهم كفيل بإثارة النقاش حول أمهات القضايا الفكرية ذات الصلة بالواقع العربي وبمشكلات الثقافة العربية المعاصرة مهما اختلفنا مع صاحب هذا الحوار سواء في الموقف النظري أو في التشخيص أو في الأحكام التي يصدرها. في هذا الحوار الذي نشرته له مجلة «الجديد» في عددها الـ 19 شبه خلاصة موجزة جدا عن رحلته النقدية، وهي بطبيعة الحال لا تغني عن دراسة إنتاجه الفكري والثقافي النقدي ولكن هذا يتطلب مساحة أكبر من مقال له صفة التعليق على حوار. نظرا لكثرة القضايا التي يعالجها صالح جلال العظم في هذا الحوار سأوقف فقط عند أربع مسائل أثارت انتباهي أكثر من غيرها وهي :

1 - قضية الإطار الفكري والأدبي العربي الذي يعتقد الدكتور العظم أنه غير متوفر في العالم العربي بما يؤهله لأن يحصل على التكريم الغربي، وجراء ذلك فإنه يرى أن منح جائزة نوبل للروائي المصري نجيب محفوظ هو تكريم لشخص نجيب محفوظ نفسه فقط وليس للرواية العربية. ويفهم من الدواعي التي يسوقها أن الرواية العربية بصيغة الجمع لا ترقى إلى العالمية شأن الجنس الروائي في أميركا اللاتينية الذي يقدمه كنموذج لتبرير حججه. بناء على هذه الفرضيات التي يسوقها فإنه يرى أن تكريمه مؤخرا من طرف الحكومة الألمانية ومنحه وسام الشاعر الألماني غوته هو تكريم شخصي له فقط وليس اعترافا بالإطار الفكري العربي، وهذا يعني أن

جلال العظم ذاته يفصل نفسه عن هذا الإطار وهذا غير مبرر بأي شكل من الأشكال .

2 - موقفه من كتاب الاستشراق للنقاد المفكر الراحل إدوارد سعيد ومن مكانة هذا الأخير في مشهد الفكر العالمي وخاصة في الغرب.

3 - وجهة نظر جلال العظم حول مساره الخاص به في حقل الفلسفة ، وحول واقع الفلسفة في العالم العربي حيث نجده يصدر أحكام قيمة تنتمي في مجملها في تقديرنا إلى النزعة التقليدية في النظر إلى الفلسفة ككل وكذا في ما يتعلق بتقييمه للوضع الفلسفي في مشهد الفكر العربي المعاصر كما سنبين لاحقا.

أبدأ الآن بمناقشة مسألة الإطار الفكري السابق ذكره. مما لا شك فيه أن الموهبة الفردية الكبرى في أي جنس فكري أو أدبي سواء في الفلسفة أو في الشعر أو في الرواية أو النقد الأدبي مرتبطة بواقع الأمة التي تنتمي إليها هذه الموهبة والعصر الذي تعيش فيه معا. إنه لا يمكن صنع مفكر أو فيلسوف أو شاعر أو روائي خارج إطار ثقافة المجتمع الروحي والحضاري الكلي الذي ينتمي إليه شخصا ونبت في تربته ، أما الروافد الفكرية والفنية التي تتجمع لديه من خلال عمليات الانفتاح على التجارب الثقافية والفكرية والروحية والحضارية الأخرى في العالم فليست مجرد استيراد عشوائي أو حلية يمكن استيرادها بل هي نتاج حاجة اجتماعية وتاريخية وحضارية لدى هذا المفكر أو الأديب الذي ينفتح عليها ولدى مجتمع هذا المفكر أو ذاك الأديب. ثم إن الموهبة الكبرى ليست مقاطعة منقطعة عن الفضاء الذي تنتمي إليه، وبعبارة أخرى فإن نجيب محفوظ نفسه كموهبة روائية كبيرة ليس إلا تعبيراً عن تراكم السرد الروائي أو القصصي الشعبي في التراث الثقافي المصري وكذا التراث

السرد الروائي والقصصي الذي تزخر به الثقافة العربية الإسلامية معا إضافة إلى المكاسب التقنية الروائية الآتية من التجارب الأجنبية التي تفاعل معها. وبهذا الخصوص فإن الإطار الفكري لفيلسوف مثل ابن رشد ليس هو جماع الحركة الفكرية والاجتماعية والثقافية للمجتمع العربي الإسلامي الكبير بكل تنوعاته الإثنية فضلا عن الإطار الفكري لعصره بما في ذلك الموروث الفلسفي اليوناني الذي تفاعل معه، واشتغل عليه تلخيصا وتأويلا ونقدا في آن واحد. هذه نقطة أولى، أما النقطة الثانية ذات الصلة بهذه المسألة التي نرى أنها جديرة فعلا بالتحليل فهي قضية عالمية أو عدم عالمية الفكر العربي أو الأدب

العربي بكل أجناسه وموقف الغرب المهيمن على الجوائز الكبرى تمويلا ودعاية وتوظيفاً سياسياً وأيديولوجياً. لا شك أن مؤسسات العالم العربي المدنية، ووزارات الثقافة فيه تتحمل مسؤولية جسيمة عن عدم إيصال الإنتاج الفكري والأدبي العربي إلى الفضاء الدولي ترجمة عالمية وتوزيعاً مستمرا وفق منهجية مدروسة. ومن هنا فإن عدم إقامة الغرب «الشعبي» و«النخبوي» للعلاقة مع الفكر والأدب العربيين يعود إلى هذا التقاعس العربي من جهة وإلى انغلاق الغرب نفسه على مركزيته التي لا تخلو من عقد التفوق وإلى ما أدعوه باللاوعي الاستعماري التقليدي والجديد النرجسي المثبت. وهنا أسأل جلال العظم: أيهما

أسعد فرزات



يبدو واضحا أن المثقف جلال العظم ينتمي إلى اليسار الفكري في مشهد الفكر العربي المعاصر فضلا عن تميزه بالنزعة النقدية. لقد سعدت كثيرا بقراءة حوار الدكتور العظم مع «مجلة الجديد» وأعتقد أن هذا النوع من الحوارات الجدية هو بمثابة نشاط فكري مهم كفيل بإثارة النقاش حول أمهات القضايا الفكرية ذات الصلة بالواقع العربي وبمشكلات الثقافة العربية المعاصرة مهما اختلفنا مع صاحب هذا الحوار سواء في الموقف النظري أو في التشخيص أو في الأحكام التي يصدرها. في هذا الحوار الذي نشرته له مجلة «الجديد» في عددها الـ 19 شبه خلاصة موجزة جدا عن رحلته النقدية، وهي بطبيعة الحال لا تغني عن دراسة إنتاجه الفكري والثقافي النقدي

أجدر بجائزة نوبل للآداب ، خليل حاوي أم برودسكي الروسي المنشق عن الاتحاد السوفييتي جماليا وقيمة شعرية؟ أيهما أهم أدبيا بدر شاكر السياب أم الشاعر الاسرائيلي عجنون الذي فاز بجائزة نوبل للآداب؟ ماذا نقول في الروائي الجزائري كاتب ياسين وتحفه الروائية العالمية المستوى وهل يمكن أن نقارنه بالروائيين الكثيرين الغربيين الذين منحوا جائزة بل وهم أقل منه مستوى بكل معايير الجنس الروائي المعترف بها في ساحة النقد المتطور في العالم؟ هذه أمثلة قليلة نسوقها هنا للقول بأن منح الجوائز ذات الصيت العالمي في الغرب يخضع باستمرار لانتقائية مرتبطة بأمور يعرفها جلال العظم حق المعرفة. ثم لماذا تصبح المعايير الأوروبية الغربية الرأسمالية عالمية وتُسحب هذه الصفة على المعايير الأفريقية أو الآسيوية أو الأميركية اللاتينية؟ على أساس ما تقدم فإن استبعاد أي مفكر أو أي أديب عن إطاره الفكري الوطني أو الحضاري يظل مسألة خلافية حقا حيث أننا لا نستطيع أن نحاجج موضوعيا بأن الروائي والشاعر والمسرحي النيجيري الحائز على جائزة نوبل ليس له إطار وطني وكأنه نزل بالمظلات السحرية من كوكب لا علاقة له بالخزان التاريخي والثقافي والحضاري الأفريقي. في هذا السياق أعتقد أن اختزال عالمية الفكر أو الأدب وفقا للمعايير الغربية يمثل استمرارا للنزعة الاستشراقية المتمركزة غربيا التقليدية بقفزات جديدة، وهي النزعة التي ينهر بها ويصادق عليها جزء كبير من الوعي واللاوعي العربيين في وقتنا هذا.

انتقل الآن إلى موقف جلال العظم من المفكر الناقد الشهير إدوارد سعيد الصادر في تقديره عن عدم استيعابه لمجمل الإنتاج الفكري لهذا المثقف الفريد من نوعه. يقيم الدكتور العظم إدوارد سعيد هكذا: «وفي قراءتي لما كتبه إدوارد سعيد حول الغرب لم أجد شيئا جديدا عنده لم يقله الغرب عن نفسه. فالكتاب مليء بأقوال الغرب عن نفسه. لنأخذ تاريخ الفلسفة الحديثة ، فهو يحكي عن ديكرت وسبينوزا وجون لوك وغيرهم ولم أشعر أن ثمة معرفة بالغرب إضافة من موقع غير غربي. فالكثير مما يقال حول الغرب في العالم العربي هو نوع من القدح والتهجم والذم أكثر من المعرفة الجدية الموضوعية». ففي رأيي إن تحليل إدوارد سعيد للاستشراق المرتبط

بالاستعمار التقليدي يمثل مقاومة ثقافية فكرية عربية معاصرة وتفكيكا لجزء من الفكر الغربي اللاغي للآخر في الشرق في مرحلة تاريخية محددة منهجيا بشكل دقيق. إدوارد سعيد لم يلغ الجزء الآخر العادل من الاستشراق الغربي بل نوه به واعتبره فكرا تنويريا وحوارا مع ثقافة وحضارة الآخر الشرقي بصيغة الجمع. ومن هنا فإن مصطلح « الاستشراق المعكوس » الذي استخدمه جلال العظم واتهم به إدوارد سعيد غير مطابق لواقع الحال لأن هذا المثقف قدم صورا جميلة عن الفكر الغربي وعن الآداب الغربية في عدد من كتبه البارزة مثل (العالم ، النص والناقد) الذي أجمع عليه عدد لا يستهان به من النقاد الغربيون ووصفوه كإضافة معتبرة للمتن النقدي النظري والتطبيقي ضمن التقاليد الحداثية للنقد الغربي الأكثر تطورا. عن هذا الكتاب قال الناقد البريطاني الكبير ريموند وليامز «إنه ممتع أن تقرأ لأحد ما لا يدرس ويفكر فقط بإتقان ولكنه بدأ أيضا يدعم بالحجج والأدلة حيث يعلن حقيقة عن بروز طريقة تفكير متميزة ». في هذا الكتاب استطاع إدوارد سعيد أن يعيد ترتيب بيت النقد الفكري والأدبي الغربي لصالح تطوير هذا النقد. وفي كتابه « الأدب والمجتمع » عمل إدوارد سعيد على إبراز القسمات المضيفة في الأدب الغربي مثلما فتح لهذا النقد دروبا أخرى من أجل تقدمه. وفي الحقيقة فإن إدوارد سعيد في كتاباته النقدية والفكرية قد وضع جانباً قضيته الفلسطينية والاحتلال الإسرائيلي حينما درس كتابات مفكرين وفلاسفة ونقاد يهود بموضوعية بل بنوع من الاحتفاء في الكثير من المواقع تقديرا لمواهبهم وكفاءتهم الفكرية مثل أدورنو، وفالتر بنيامين، وإدموند هوسرل، وفرانسوا يعقوب، وسجموند فرويد، ونعوم تشومسكي، وعمانويل ليفناتس، والناقد أورباخ، وغيرهم كثير. إن خلاف إدوارد سعيد مع روائية غربية كبيرة مثل جين أوستين أو مع النوبلي ألبير كامو لم يمنعه من إبراز معالم الاقتدار والشموخ الأدبي في إنتاجيهما الروائيين. إن كل هذا يخرج إدوارد سعيد من خانة «الاستشراق المعكوس» الذي يعممه جلال العظم على المثقفين والنقاد والمفكرين العرب غالبا باستخدامه لكلمة «كثير» المشددة والمكتوبة بالحروف الغليظة. صحيح أن هناك مثقفين ومفكرين عربا ينطبق عليهم مصطلح «الاستشراق المعكوس» ولكن التعميم ليس في محله لأن الواقع يقول بعكس ذلك حيث نجد المئات من المثقفين العرب «شغّلوا» أنفسهم ربما على مدى حياتهم كلها بالتعريف بالثقافة الغربية وتقديمها للعالم

العربي ترجمة وعرضا وتحليلا، وإنه من غير المنصف أيضا نكران الاحتفاء بالإبداع الأدبي والفكر الغربيين في البرامج التعليمية العربية إلى حد مزاحمة النصوص العربية الأصل أو تهमيشها جراء فتح الفضاء واسعا للنماذج العربية في الشعر والنقد الأدبي والفلسفة وعلم الاجتماع حتى اتهم هؤلاء ولا يزالون يتهمون بالغربة المفرطة وينعتون بالمستلبين غربيا. أعتقد أن الذين ظلموا إدوارد سعيد هم العرب بالدرجة الأولى حيث أنهم يختزلونه في كتبه التالية: «الاستشراق»، و«تغطية الإسلام»، و«الثقافة والامبريالية» وكذا في كتبه عن القضية الفلسطينية، علما أن هذه الكتب لا تشكل إلا جزءا من المعمار النقدي والفكري من تجربة إدوارد سعيد الفكرية والنقدية الأدبية، والفنية أيضا باعتباره فنانا موسيقيا مرهفا ومن أهم محلي ونقاد الموسيقى الغربية. إن إدوارد سعيد لم يقرأ عربيا قراءة إبداعية ولم يستثمر إلى يومنا هذا، إذ لم يفعل رصيده النظري في مجال النظرية النقدية، وفي النقد الكولونيالي وما بعد الكولونيالي، وفي مجال التبصيرات الفلسفية وخاصة في كتابه «بدايات: القصد والمنهج» الذي هو مزيج من السيرة الذاتية من منظور فلسفي، ومن التنظير الفلسفي الثائر على تقاليد الفلسفة الغربية النسقية . فهذا الكتاب في تقديره يمثل إعادة تركيب للفلسفة الغربية من خلال التجربة الشخصية. كما لا

يخلو كتابه « تأملات حول المنفى ومقالات أخرى» من محاولة التفلسف وفتح السجل حول مشكلات الفلسفة الغربية. ففي تقديره إن «العرب» لم يستثمروا نظريا وممارسة في العلاقة المتبادلة الاعتماد والتأثير التي يقيمها إدوارد سعيد بين الفلسفة والنظرية النقدية وبين النقد الكولونيالي وما بعد الكولونيالي، والنقد الأدبي. فهو يمارس النقد الأدبي بمنظور الفيلسوف كما يمارس الفلسفة بحساسية الناقد الأدبي والثقافي، والجدير بالذكر هنا هو أن الفضاء الثقافي العربي يفتقد كثيرا ويأصرار عجيب لهذه الخاصية التي تعد ظاهرة بارزة في

مشهد الثقافة في الغرب وفي عدد مما يسمى في العرف السياسي بجغرافيا الجنوب من هذا العالم. من الغرب جدا أن يوضع إدوارد سعيد في « قفص » الاستشراق المعكوس في الوقت الذي نجادل فيه بأنه من ناحية التكوين الفكري هو أحد أبناء الثقافة الغربية الجادين وأنه من ناحية الموقف الإنساني هو ابن الإنسانية المعذبة التي تدافع عن حظوظ البشر للعيش في عالم العدالة والحرية. وهنا ينبغي التوضيح بأن إدوارد سعيد من بين المثقفين الأكثر استيعابا وتمثلا للثقافة الغربية وهو أيضا من النقاد المفكرين القلائل، حتى في الفضاء الغربي نفسه، الذين تمكنوا من ربط الفكر الغربي المعاصر بجذوره الحديثة والقديمة في تركيبة تتميز بالحوار والسجل بين هذه الأقطاب والعناصر. لا شك أيضا أن سعيد متأثر تأثرا ملفتا للنظر بالمرجعيات النظرية لهذا الفكر الغربي ولكن تأثره منتج حيث أن قراءة مؤلفاته توضح لنا أنها تسحب معها معظم التراث الفكري الغربي بدءا من التقليد النقدي والفلسفي اليوناني إلى العصر الحديث إلى راهن هذا الفكر في تطورات ومشكلاته ومنعرجاته الكثيرة.

**إدوارد سعيد لم يقرأ عربيا
قراءة إبداعية ولم يستثمر
إلى يومنا هذا، إذ لم يفعل
رصيده النظري في مجال
النظرية النقدية، وفي
النقد الكولونيالي وما بعد
الكولونيالي، وفي مجال
التبصيرات الفلسفية وخاصة
في كتابه «بدايات: القصد**

والمنهج»

III
إن الحديث عن تضافر الفلسفة والنقد الأدبي والثقافي عند إدوارد سعيد يقودني حتما إلى الجزء الأبرز في حوار صادق جلال العظم وهو حديثه عن مشروعه الفلسفي الذي توقف الجزء التأملي منه واستمر الجزء المرتبط بنقده للواقع العربي حسب تأكيده وهذا يحتاج إلى نظر وتدقيق. إجمالا فإن انشغال جلال العظم بالتفلسف قد توقف عند الفلسفة الإيستيمولوجية النسقية التي يمثلها هنري برغسون، وعمانويل كانط بشكل أكثر تركيزا وتخصصا. وبخصوص علاقته مع كانط فهي بدورها جزئية حيث كان كل تركيز الدكتور العظم على مرحلة نقد العقل المجرد في إطارها النظري النسقي، أما الخطوة الكبيرة التي خطاها كانط والمتمثلة في تجسير نظرية الفهم، والنظرية الأخلاقية،



أسعد فرحات

الإشكاليات الفلسفية والخوض في تحليلها. أما شروط الدكتور العظم لبروز الفلسفة فتتمثل في تقديره في توفر الحريات السياسية والاجتماعية والدينية، والتراكم المعرفي الذاتي والمكتسب، والقاعدة العلمية مسبقا. لا شك أن هذه الشروط معقولة جزئيا وأقول جزئيا فقط. وهنا نتساءل: أليست الفلسفة نتاجا للأزمات الروحية والحضارية الكبرى؟ أليست الفلسفة كفعل نقدي تحريري هي التي تصنع الحرية؟ هل كتب كائط، مثلا، ضمن مناخ بحبوحة الحرية في عصره أم أن فلسفته هي نقد للقيود التي تقيّد العقل بما هو حرية بما في ذلك القيود التي عانى منها عندما كتب نقده الشهير للدين؟ وهل تقلّص سقراط داخل حداثك الحرية أم أن تفلسفه هو الذي أدى به إلى الموت قهرا بالسم؟ وهل كتب هوسرل ضمن كورال نعمة الحريات أم أنه عانى من الزجر والنفي ومن الحرمان من دخول حتى مكتبة الجامعة التي كان أحد كبار فلاسفتها؟ ألم يطارد البوليس الفرنسي سارتر وميشال فوكو؟ أليست الفلسفة بنت الأزمات الكبرى وفي المقدمة محنة الحريات المغيبة؟ فالفلسفة مشروطة تاريخيا والشرط التاريخي المتكرر في المجتمعات البشرية هو الصراع من أجل توسيع رقعة الحرية. على ضوء هذا نجد على سبيل المثال أن الدافع الحيوي الذي صنع فلسفة فيلسوف معاصر مثل لوي ألتوسير هو نقده فلسفيا للرأسمالية وللمنظومات الأيديولوجية الناعمة التي تشكل الذاتيات وفقا لمصالح الطبقات السائدة والمسيطرة، وللأيديولوجية العنيفة التي تفرض بوسائل الزجر والإكراه. ماذا نقول عن فلسفة الفيلسوف الإيطالي أنطونيو غرامشي وهل هي منتج ظلمات السجن أم أنها منتج بذخ الحرية؟ أما شرط توفر العلم في المجتمع لإنتاج الفلسفة الذي يبيّنه جلال العظم كسباج فهو خلافي بالضرورة. ألم ينتج فلاسفة الإغريق الفلسفة داخل مجتمع كانت تفسر فيه الأمور أسطوريا؟ ثم هل العلم نتاج للفلسفة أم أن هذه الأخيرة هي بنت العلم بمعناه التقني والمادي؟ لا شك أن تزامن الفلسفة مع العلوم نسبيا يمكن الإقرار به أيضا وفي هذه الحالة لا يبقى العلم صرفا ومكتفيا بذاته بل إنه ينتج مشكلاته المعرفية والأخلاقية التي تنتج بدورها الأسئلة الفلسفية من داخله، وهكذا نصبح نتحدث عن فلسفة الفيزياء، وفلسفة الطب، وفلسفة الرياضيات، وفلسفة الأخلاقيات القانونية وهلم جرا.

شاعر من الجزائر مقيم في لندن

والجمالية التي يعتبرها التحقق الفعلي للسابقتين فلم يدرسها باستفاضة كما لم يسحبها إلى الواقع الفكري والسياسي العربي رغم أنه يقول في هذا الحوار بأنه استثمرها في كتابيه نقد الفكر الديني والنقد الذاتي للهزيمة العربية أمام إسرائيل عام 1976، وذلك بعد تخليه عن التجريد الفلسفي. غير أن هذا الاستثمار قد غلب عليه القاموس النضالي أكثر من الفحص الفلسفي. كما أن فلسفات كائط في السياسة والقانون الدولي، ومفهوم وعقبات التنوير، والتاريخ الكلي، والأنثروبولوجيا ببعدها الثقافي، وعلم الفلك، ونظرية الذوق الجمالي كما في كتابيه (ملاحظات حول الشعور بالجميل والمتسامي) و(نقد ملكة الحكم) لم تأخذ حظها من الدراسة التحليلية عند الدكتور العظم على ضوء توظيف متنها المفهومي والنظري في تحليل الثقافة العربية. إنه يمكن القول بأن هاجس هذا العمل النضالي هو الذي جرّه إلى الاعتراف في هذا الحوار قائلا: «انحرف اهتمامي من المسائل الفكرية المجردة، ومن المسائل الثقافية على مستوى أعلى إلى أمور كانت تمثل أولويات التفكير حولها والرد على الإبهام والإشكاليات الآتية التي كانت مطروحة» ثم يضيف موضحا: «لقد توجه اهتمامي إلى المشكلات الثقافية والسياسية المطروحة وذلك من خلال دراسات ومحاضرات في كل من بيروت ودمشق خاصة ونشرت لي في ذلك الوقت دراسات وبحوث حول المسائل المرتبطة بالقضايا العربية وفي صلبها القضية الفلسطينية».

في معرض مناقشته لواقع حال الفلسفة في العالم العربي تدرسا وإنتاجا يرى جلال العظم أن ثمة شروطا غائبة لبروز فلسفة عربية لها مفاهيمها الخاصة ووجهة نظرها المتفردة، كما يحتاج بأن تدريس الفلسفة في المنظومة التعليمية في بلداننا إما يحاط بالمنع حيناً وإما يمارس بشكل تقليدي وتلقيني. لا شك أن هذا صحيح جزئيا أيضا، ولكن المشكلة المفصلية في تقديري ليست محصورة في هذا فقط بل إن العقبة الكبرى أمام الإبداع الفلسفي تتمثل في عدم التمييز بين تعليم تاريخ الفلسفة والأفكار الفلسفية، وسير الفلاسفة، ومعاني المفاهيم الفلسفية، وأبرز مدارسها وتياراتها، وبين توجيه الطلاب للقيام بالتفلسف الذاتي وتدريب النفس على بناء

يرى جلال العظم أن

ثمة شروطا غائبة

لبروز فلسفة عربية لها

مفاهيمها الخاصة ووجهة

نظرها المتفردة، كما

يحتاج بأن تدريس الفلسفة

في المنظومة التعليمية

في بلداننا إما يحاط بالمنع

حيناً وإما يمارس بشكل

تقليدي وتلقيني



إعادة اكتشاف غرامشي

اليسار الذي يتحسر عليه صادق جلال العظم

سعيد خطيبي

في الأشهر الأولى من الربيع العربي، الذي لم يكتمل، عاد اسم أنطونيو غرامشي (1891-1937) للظهور فجأة، في مقالات، أو بإعادة إصدار كتابات له بالعربية، أو ترجمة أخرى من الإيطالية مجدداً، عاد الإيطالي «الجنوبي»، «الشيوعي الغاضب» من نومه ليشارك في نقاشات حول حراك الجماهير جنوب البحر الأبيض المتوسط. وجد فيه بعض ممثلي اليسار العربي ممهداً لتفسير ما كان يحدث في الميادين، في تونس ومصر واليمن، وأعادوا بعثه -بشكل متأخر- لتوجيه غضب الشعوب ضد الأنظمة المستبدّة، وتقديم قراءات سريعة حول مستقبل «الثورة».

أطروحات غرامشي كانت الأقرب للحالة العربية، فقد انتقل في حياته الفكرية، من المحسوس إلى الملموس، من «المثالية» إلى «الفعل»، من «الفكرة» إلى «المبادرة»، قام بهدم الهالة التي كانت تلّف الفلسفة ووضعها في خدمة الجماهير، جعل منها أداة من أدوات اليوم، «خبزاً» لحياتهم المتعثّرة، خلّصها من «التّخوية» الضّلبة التي كانت تجعل منها علماً يخضّ أقلية من المجتمع ويُلغي الأغلبية، لقد ذهب غرامشي نحو إشاعة أن الفلسفة ملك للجميع، وأن لكلّ مواطن حقّ في «التّفلسف»، هذا ما لعب دوراً في تقربها من الناس في المجتمعات الرأسمالية، على عكس ما يحصل في الحالة العربية، حيث ينظر إلى الفلسفة بنظرة ريبة وشكّ وعداء أحياناً، وهذا ما يحزن صادق جلال العظم (1934) في حوارهِ الأخير، مع «الجديد» حيث يقول «منذ محنة ابن رشد والفلسفة العربية مُحاربة ومقصية من التداول والممارسة».

محنة الفلسفة ليست فقط في الدّول العربية، التي تحكمها عائلات دينية، أو تقودها أحزاب متأسلمة، بل أيضاً في دول ترفع شعار العلمانية و«تتاجر» بوسطيتها، لتأخذ الجزائر نموذجاً، حيث يتحسر الدكتور فارح مسرحي، أستاذ جامعي في قسم الفلسفة «منزلة الفلسفة في المجتمع في آخر الاهتمامات، ولعلّ العوائق الأكثر أهمية هي تلك المتعلقة بالدولة، بسياساتها ومؤسساتها لا سيما في المجال التربوي والثّقافي، يكفي أن نشير إلى أن الفلسفة هي آخر المواد التي يتعرّف عليها التلميذ في مساره الدراسي ولا يكون ذلك قبل السنة الثانية ثانويًا للأدبيين والثالثة ثانويًا للعلميين، وهذا وضع يعبر عن

إرادة واضحة لتهميش الفلسفة». ويمكن أن نقول -مع بعض التّحفظ- إن الجزائر بلد دون فلاسفة، وأمّا العالم العربي اليوم، فهو بلد لبعض المشتغلين في الفلسفة لا أكثر، يُعيدون -في الغالب- تدوير قضايا وإشكاليات تخصّ مجتمعات غير مجتمعاتهم، يستوردون نقاشات غربية ويعيدون مضغها، ممّا يضعهم في قطيعة مع مواطنيهم. هذا الأمر كان قد نبّه إليه غرامشي، قبل حوالي القرن من الآن، فقد كان «يتشائم» من ذكاء الفلاسفة و«يتفاعل» إزاء قدرة الواحد منهم على «توظيف» معارفه ميدانياً، وكان يصرّ على أهمية الانتقال من التّفكير إلى تطبيق الأفكار، لكننا لم ننتبه إلى هذه التّفصيلات سوى متأخرين، فصلنا الفلسفة عن أخواتها، عن التاريخ وعن الثّقافة، أي عن الحياة العادية، حتى باتت تخصصاً مجرداً يعلو عن يوميات الناس، ولا ينظرون إليه سوى من الأسفل برفض ممزوج باحتقار أحياناً.

هذه القطيعة مع الفلسفة ومع العقلانية التي تگرست في العقود الماضية، شكّلت بيئة للانتقال من مرحلة التّفكير إلى مرحلة فوضى، وفي الانتقال بين مرحلتين ستظهر «وحوش» -كما كان يقول أنطونيو غرامشي- وصارت البيئة العربية مناسبة لنموّ وحش «التدين»، هكذا راحت تتشكل جماعات إسلامية ضاغطة، في مصر والجزائر والمغرب والعراق، وغيرها، ووصلنا إلى «توجّه ديني عنيف وأصولي وتحول إلى جهادية إرهابية. هذا لم أكن أتوقّعه يوماً» ذكر صاحب «نقد الفكر الديني».

لكن، الأمر يبدو إلى حدّ ما منطقياً، فقد أعاد الإسلاميون تطبيق فكر غرامشي من دون أن يقرؤوا له، وظلّ اليساريون يفسرون آراءه في الرّوايا المعتمدة من

المجتمع، حشد الإسلاميون الجماهير وصعدوا بها إلى السّلمة، وفاوضهم على نصيبهم في الحكم، وظلّ اليساريون يلوكون هزائمهم، غير مستوعبين قوة تأثير الدّين في المجتمع.

نقد غرامشي للكنيسة ينطبق -تقريباً- على الجماعات الإسلامية، التي تستمد قوتها من فكرة «اللممة الدّينية» أو القرابة الدّينية، وفي «خبثها» في تفكيك كلّ الحركات الأيديولوجية المنافسة لها، حتى صار كلّ بلد عربي يشتهر بجماعة دينية له وليس بجماعة ثقافية أو فلسفية، وصار رجل الدّين هو الواسطة بين السّلمة من جهة، وما يُطلق عليه مجتمعاً مدنياً من جهة أخرى، صار الدّاعية أو الإمام، خصوصاً مع تطوّر وسائل التّواصل، حلقة الوصل بين الأعلى والأسفل، بين الحاكم والطبقات الكادحة. ما فعلته الجماعات الدّينية، في دول الرّبيع العربي مثلاً، في مصر

(مع صعود الإخوان المسلمين ثمّ سقوطهم)، هو الظلموح الذي عجزت عنه القوى اليسارية، ونقصد هنا تحقيق فكرة اللّلمة، أي إيجاد المكوّن الأيديولوجي الذي يجمع بين الناس، باختلاف هوياتهم و انتماءاتهم في البلد الواحد، لكن بمجرد وصول الإخوان المسلمين للحكم لاحظنا أنّهم قاموا بما يشبه «الثّورة السّلبية»، أي بترتيب السياسة بحسب أولوياتهم، وليس بحسب احتياجات الجماهير التي رافقتهم، قلبوا بوصلتهم إلى اتجاه معاكس، وغيروا شعار الشعب «عيش، كرامة وحرية» إلى شعار فضفاض هو «الإسلام هو الحلّ».

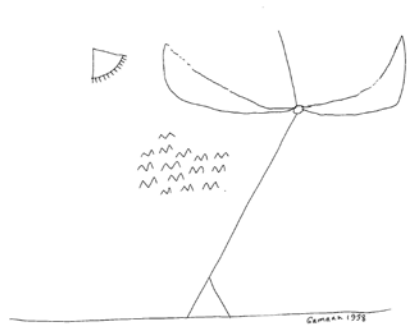
هذا الواقع، يُحيلنا إلى سؤال آخر، طرحه غرامشي على المثقفين في الغرب، ويمكن أن نعيد طرحه على المثقفين في العالم العربي، قديماً وحديثاً، حول عجزنا عن خلق تصوّر بديل للدّين في المدرسة وفي الشّارع، وقد يبدو

هذا اليسار، الذي يتحسر عليه صادق جلال العظم، لم يخرج من قوقعة الضدمات، ربما الضدمة الأولى والكبرى كانت ما يسمى «نكسة 67»، التي تلت مباشرة جولة التحرر وطموح تأسيس الدولة الوطنية الحديثة، والتي يسميها العظم باسمها الحقيقي «الهزيمة» (أو صفة 67)، وعدم تسمية الأشياء بمسمياتها يزيد العالم كآبة كما كان يقول أبير كامو. الإسلاميون أيضاً خسروا بعضاً من معاركهم، عرفوا الشجن، أعلنوا الجهاد في البوسنة والهرسك في تسعينات القرن العشرين وخرجوا منها مهزومين، لم تتحقّق كامل أحلامهم في أفغانستان، وهاهم يعيدون الكرة ثانية في العراق وسوريا وليبيا، استوعبوا، في البدء، «حدودهم» ثم وسعوها، وصار اليسار ملزماً بالتفاوض مع خصومه التاريخيين إن أراد أن يصفّد جناحه المكسور، بات عليه أن يجلس جنباً إلى جنب مع الإسلاميين، أن يتجاوز معهم، وهي «الضرورة» التي لم يقلها صادق جلال العظم في حوارهِ مع «الجديد»، هي حقيقة لا يريد أن يقرّ بها من تبقى من يساريين في العالم العربي.



رسالة إلى صادق العظم

أحمد برقابي



صديقي صادق:

محبة وتحية وبعد

فإنه كان من الواجب أن أكتب عن الحوار الذي أجرته معك مجلة "الجديد"، غير أن سفري إلى بريطانيا قد حال دون ذلك، فأنا لم أستن طقوساً للكتابة في السفر المؤقت. ولم أشأ أن يصدر العدد القادم من "الجديد" الذي يحتفي بك وبحوارك دون أن أحضر فيه محبة ووفاء لصداقة عمرها ما يقرب من أربعين عاماً، ولهذا آثرت أن أكتب إليك رسالة أستعيد فيها حميمية التواصل فالرسالة أقرب إلى البوح منها إلى الكلام الفصل.

لا شك بأن التجربة التي جمعتنا معاً في قسم الفلسفة بجامعة دمشق قد أغنت معرفتي كل منا بالآخر، وكشفت لنا عن مواطن الاختلاف والاتفاق، ودورك في تنظيم أسبوع الفلسفة -سنوات رئاستك للقسم- قد أظهر همومنا الفلسفية المشتركة وانتماءنا إلى التمرّد الميتافيزيقي الذي تحدث عنه كامو.

وهنا أستحضر زملاءنا الذين رحلوا و زملاءنا العائشين: بديع الكسم، نايف بلون، عادل العوا، عبدالكريم اليافي، حامد خليل، خضر زكريا، غانم هنا. وأتذكر أولئك الذين شاركونا أسابيع الفلسفة من الشام وبلدان عربية أخرى: أتذكر ناصيف نصار، موسى وهبة، أحمد ماضي، عزمي بشارة، محمود أمين العالم، حسن حنفي، رفعت السعيد، أتذكر، ماهر الشريف، جودت سعيد، فيصل دراج، عبد الرزاق عيد، جمال باروت وعصام الزعيم.

إنني وأنا أتذكر هذه الشخصيات وما شابها من مفكري العرب فإني أستحضر رعيلاً من الذين هجسوا بالمشكلات المعيشة للعرب، وراحوا يرفعونها إلى مستوى الفهم النظري. وهنا بالذات استوقفني نفيك لوجود فلسفات

عربية معاصرة وقد جاء نفيك كلياً مما يعني سلب التفلسف عن جهدك الخاص وبخاصة ما تضمنته كتابك "دفاعاً عن المادية والتاريخ" من رؤى فلسفية.

لست أدري بدقة ما هو معيار التفلسف لديك الذي استند حكمك عليه في نفي الفلسفة العربية المعاصرة؟

لا شك عندي بأن الفلسفة العربية المعاصرة باتجاهاتها المختلفة كانت أقرب إلى منابها الغربية ولقد عرضنا لهذا الأمر في كتابنا "العرب وعودة الفلسفة"، كيوسف كرم التوماني، وزكي نجيب محمود الوضعي، وصادق العظم الماركسي، وعبد الرحمن بدوي الوجودي، عبدالعزيز الحبابي الشخصاني.. الخ. ولكن المنابع الغربية هذه لا تنفي صفة الفيلسوف عن أي مما ذكرنا ولم نذكر.

لم يكن ألتوسير أكثر من فيلسوف ماركسي، ولا يمكن أن نفهمه إلا بالعودة إلى منيعه، وفكرة القطيعة المعرفية التي أخذها عن باشلار وأدرجها في فهم تطور ماركس، ومفهوم البنية الذي جعله جزءاً من الديالكتيك، كل ذلك لم ينف عنه صفة الفيلسوف.

ومع ذلك في أي تصنيف تضع الكتب التالية ومؤلفيها: "الأنا" و"أنطولوجيا الذات" و"كوميديا الوجود الإنساني" لأحمد برقابي، "الجوانية" لعثمان أمين، "الذات والحضور" لناصر، "دفاعاً عن المادية والتاريخ" لصادق العظم، "العقل والوجود" ليوسف كرم، "من الكائن إلى الشخص" لعبد العزيز الحبابي.. الخ.

إن رسالتي هذه، لا تسمح يا صديقي، أن أسترسل في عرض زوايا الرؤيا الفلسفية لهؤلاء الفلاسفة العرب، أرجو أن نلتاق بخير قريباً. وللحوار تتمة.

كاتب من فلسطين مقم في الإمارات

أن التدين والإيمان الفردي ليسا هما اللذان سيؤسسان لدولة حديثة بالمؤسسات الديمقراطية. وهو نوع من الرّفص» يقول العظم. هذا الكلام كان صالحاً للحظة البدايات الحائلة، لكن الطّعم كان يختفي وسط الجموع، ونسينا أن التّدين (مع المبالغة في ممارسة الدين) صار مآدبة يومية في مجتمع عربي أرخته الخيبات، وخطأ النخبة اليسارية أنها لم تولي الأمر أهمية، أو أنها استهزأت بواقعها، بل نجد نخباً تتّجه نحو الشّخرية من معتقدات الغالبية الدّينية، ممّا حرّك سخطاً من جموع القاعدة نحو النخبة العقلانية، فالتواصل مع الجماهير ليس ممكناً سوى من خلال فهم واضح لعلاقاتها بالمسجد والإمام وبطقوس الدّين عموماً، مع احترامها أولاً، ثم إعادة توجيهها نحو استيعاب حقوقها المدنية، قبل التّفكير في هدم علاقاتها باللاهوت وبالغيبات.

إذن، هذا اليسار العربي، أو «الزّجل الجماعي» المتعب كما يعبر عنه السوسيولوجي علي الكنز(1946)، ركّز خطابه نحو السّلطة ومعاركها والاصطدام بها في جولات غير متساوية القوى، ولم ينتبه، طيلة عقود أن هناك جماعات دينية تشغل في الأسفل، مركّزة على الأفراد لا على السّلطة، متيقنة بإمكانية وصولها إليها لاحقاً، وهو ما حصل فعلاً.

هذا اليسار، الذي يتحسّر عليه صادق جلال العظم، لم يخرج من قوقعة الصّدّامات، ربما الصدمة الأولى والكبرى كانت ما يسمى «نكسة 67»، التي تلت مباشرة جولة التحرر وطموح تأسيس الدّولة الوطنية الحديثة، والتي يسميها العظم باسمها الحقيقي «الهزيمة» (أو صفحة 67)، وعدم تسمية الأشياء بمسمياتها يزيد العالم كآبة كما كان يقول ألبير كامو. الإسلاميون أيضاً خسروا بعضاً من معاركهم، عرفوا السّجن، أعلنوا الجهاد في البوسنة والهرسك في تسعينات القرن العشرين وخرجوا منها مهزومين، لم تتحقّق كامل أحلامهم في أفغانستان، وهامهم يعيدون الكزة ثانية في العراق وسوريا وليبيا، استوعبوا، في البدء، «حدودهم» ثم وشعوها، وصار اليسار ملزماً بالتفاوض مع خصومه التاريخيين إن أراد أن يضمد جناحه المكسور، بات عليه أن يجلس جنباً إلى جنب مع الإسلاميين، أن يتحاور معهم، وهي «الضرورة» التي لم يقلها صادق جلال العظم في حوارهِ مع «الجديد»، هي حقيقة لا يريد أن يقرّ بها من تبقى من يساريين في العالم العربي.

كاتب من الجزائر مقيم في كيب

الأمر مربكاً في البداية، لكن الغرب تجاوزنا في تحييد الدّين عن الحياة العامّة، ودفع ثمناً، والعملية مرّت بقرون ومخاضات، على العكس مما يحدث عربياً، رغم الثّمن الباهظ الذي دفعناه ومازلنا إلى اليوم، فقد ظلّ الدين حاضراً، بل صار أكثر قوة ممّا مضى، صار لغة اليومي وطوق نجاة وهمي، لكنّ الجموع تؤمن به، وهذا ما يفسر جزئياً انتقال الحركة الدّينية من الدّعوية وردة الفعل، إلى «المبادرة بالفعل»، إلى الجهاد وإلى تنويع طموحاتها في نقل معاركها خارج أرضها، وهذا ما قامت به أولاً الجماعة الإسلامية المسلحة (الجيا) في الجزائر، التي دشنت «عهد الجهاد في الخارج» بعملياتها في قطارات باريس (1995)، راح ضحيتها ثمانية أشخاص، مع أكثر من 100 جريح، ثم عمليات «القاعدة» في تفجيرات

سفارتي الولايات المتحدة الأميركية في نيروبي ودار السلام (1998)، لتبلغ «الجهادية الإرهابية» ذروتها مع تفجيرات 11 سبتمبر 2001، وتتواصل مع اعتداءات تنظيم الدّولة الإسلامية في فرنسا وبلجيكا. فتعلّق اليسار ببعض المثاليات يحجب عنه رؤية الشّعب، ويقطع عنه الطريق للتواصل والتّحاور مع الطبقات السّفلى من المجتمع. راح هذا اليسار يطوّر من نظريته الخاصة للعالم، متغافلاً عن النّظر لما يدور من حوله، ترك فارغاً شاسعاً كان سهلاً على الإسلاميين ملؤه، ليؤكد بذلك على قراءاته السّطحية لغرامشي، ففي كلّ عملية انتقال سياسي أو اجتماعي، كان اليسار عربياً متأخراً، منزوياً في طرف القاطرة.

ليس من المستغرب العودة إلى كتابات غرامشي لمحاولة فهم بعض خلفيات ومآلات الزّبيع العربي، والتي يذكّرنا بها صادق جلال العظم بشكل غير مباشر، ومحاولة إسقاط مفاهيمه على الحالة العربية وهي «المجتمع المدني»، «الهيمنة الثّقافية»، «البراكسيس»، لكنها تبدو لنا عودة متأخّرة، متأخّرة بعقود وليس فقط بسنوات، جاءت عقب انتهاء المجتمع من قلب مثلث الهيمنة من الأعلى إلى الأسفل، وعقب انتهاء الإسلاميين من تنظيم أنفسهم وتثبيت علاقاتهم «السلطوية» على الطبقات المسحوقة من المجتمع، ممّا سهّل لهم احتلال مواقع قيادية بعيد الزّبيع العربي، والمساهمة بالتالي في تأخير المجتمع عن تحقيق حلم الدّولة المدنية.

«حسب رأيي هناك نضج ووعي داخل الفرد العربي من



هذا اليسار العربي،

أو «الزّجل الجماعي»

المتعب كما يعبر عنه

السوسيولوجي علي

الكنز (-1946)، ركّز خطابه

نحو السّلطة ومعاركها

والاصطدام بها في جولات

غير متساوية القوى، ولم

ينتبه، طيلة عقود أن

هناك جماعات دينية

تشغل في

الأسفل





العظم يرى حال الفلسفة في مناهج التعليم بالمجتمعات العربية «السبب الرئيسي حسب رأيي يعود أولاً إلى غياب الحرية في التفكير والتعبير في هذه الدول». هذا بيت القصيد، وما تحذره وتحظره الأنظمة الدكتاتورية العربية.. عسكرية كانت أم عشائرية، كلاهما يصادر الحق في المعرفة، وأحياناً يجزّم ما يسفر عنه الجدل والاجتهاد ونقد التراث البشري ونقضه، لأن السبيل في هذا السبيل إلى نهايته ينتهي بالمطالبة بحقوق كاملة للمواطنة، والمناداة باقتسام الثروة، والحق الطبيعي في السلطة، نزولاً على إرادة جماهير لا يستطيع أحد أو تيار فرض وصاية عليها إذا تمتعت بحد أدنى من الوعي، ويظل هذا الوعي

ثلاثة رؤوس لمثلث لكي أتفادى متاهة الدائرة

سعد القرش

في مثل هذه الأيام الحارة، أغسطس 1960، نقلت سيارة للترحيلات بعض رموز اليسار المعتقلين منذ بداية 1959، من معتقل في القاهرة إلى معتقل الواحات غربي البلاد. شقت السيارة طريقها من دون أن يبالي أحد بمن فيها. من فجوات يصنعها تقاطع القوائم الحديدية في نوافذ السيارة لاحظ أستاذ علم النفس السياسي قدري حفني أن الحياة في الشارع تسير، فأبدى دهشته سائلاً زميله فيليب جلاب «أين الجماهير التي ضحينا ونضحي من أجلها؟ لماذا لا تبالي بنا إلى هذا الحد؟». وقد لازمه السؤال المؤرق طوال 1383 يوماً قضاها ضيفاً على المعتقلات

لا يتعلق الأمر فقط بقدرة السلطة على تزييف وعي الجماهير، وإنما بعدم قدرة المثقف على التواصل مع الجماهير، وإقناعها بنبل رسالته. وقد ضيع بعض النبلاء أعمارهم فعاشوا حتى شهدوا نهايات تراجيدية لأفكار صاروا هم أنفسهم ضحاياها. أحد هؤلاء نصر حامد أبو زيد، وقد تواطأ عليه اليمينان السياسي الرسمي والديني، واضطر للمغادرة والإقامة في المنفى، وفي زيارته لمصر كانت تؤلمه حراسة الشرطة وهو ذاهب لمناقشة رسالة علمية لأحد الباحثين، في جامعة القاهرة التي وصفها سعد زغلول منذ حفل الافتتاح عام 1908 قائلاً «هذه جامعة دينها العلم».

يسهل اتهام الجماهير بالغفلة؛ فالضحايا لا يدافعون عن أنفسهم، ولا يجيدون دائماً فنون هذا الدفاع. وكما يتردد - عن حق - كلام في ضرورة الإصلاح الديني، إصلاح الخطاب، والبحث عن فقه جديد، فإنه يندر أن يتردد كلام شجاع مواز في نقد الخطاب النقابي، والبحث عن خطاب جديد يناسب التباين الهائل في قطاعات وفئات أصبح الكثير منها جزراً منعزلة، حتى لا يظل منتجو هذا الخطاب هم مستهلكوه، تاركين الشارع لتضليل سياسي أو ديني. لم يعترف كثيرون بالقصور في تصوّراتهم القديمة في قراءة سيكولوجية الشعوب العربية، حتى بعد أن فاجأتهم الثورات من خارج أي أطر جاهزة. ويتراكم الخطأ في فجوات تشمل عدم دقة قراءة الخرائط الاجتماعية، وانفقاد إشارات صحيحة للتفاعل تستطيع الجماهير التقاطها.

وفي الحوار الشامل مع صادق جلال العظم أتوقف أمام

بعدما حصل هذا، أحاول أن أفسر وأفهم لماذا اتجهت الحركات الدينية هذا الاتجاه؟ طبعاً العامل الأكبر حسب رأيي هو فشل العسكري والدولة الوطنية في ميدان التربية وغياب المعرفة العلمية في العالم العربي وغياب المؤسسات المواكبة للعالم الحديث وأسسها ومن بينها الديمقراطية والحرية». ربما يكون في هذا الربط تبسيط للظواهر، وعدم اهتمام بأول الخيط، ففي مرحلة يعتبرها بعض الهواة من الباحثين الحاليين تمثيلاً لليبرالية، قبل 1952، نجح الإخوان في تنفيذ بعض الاغتيالات، قبل وجود الحكم العسكري. والنار الإرهابية - تحت راية الجهاد - تأكل حتى المختلفين في الرأي أو الرؤية، بمن فيهم أهل التيار نفسه؛ ففي عام 1953 قُتل سيد فايز، ابن الميليشيا التي أسسها حسن البنا، في صراع إخواني - إخواني على قيادة التنظيم السري. أهداه إخوانه صندوقاً من الديناميت في شكل حلوى بمناسبة المولد النبوي، وأدى الانفجار إلى قتل شقيقه الصغير «تسع سنوات» وطفلة تصادف مرورها تحت الشرفة المنهارة. وتكرر في ستينات القرن العشرين تدريب الإخوان على تفجير الديناميت،

هذا ما كتبوه ويردونه بفخر عن أحداث 1965، ثم نفذت جماعات تناسلت عن الإخوان اغتيالات لوزير الأوقاف حسين الذهبي وفرج فودة وغيرهما، ولم يكن لذلك علاقة بالديمقراطية التي يرونها كفراً. العظم يرى حال الفلسفة في مناهج التعليم بالمجتمعات العربية «السبب الرئيسي حسب رأيي يعود أولاً إلى غياب الحرية في التفكير والتعبير في هذه الدول». هذا بيت القصيد، وما تحذره وتحظره الأنظمة الدكتاتورية العربية.. عسكرية كانت أم عشائرية، كلاهما يصادر الحق في المعرفة، وأحياناً يجزّم ما يسفر عنه الجدل والاجتهاد ونقد التراث البشري ونقضه، لأن السبيل في هذا السبيل إلى نهايته ينتهي بالمطالبة بحقوق كاملة للمواطنة، والمناداة باقتسام الثروة، والحق الطبيعي في السلطة، نزولاً على إرادة جماهير لا يستطيع أحد أو تيار فرض وصاية عليها إذا تمتعت بحد أدنى من الوعي، ويظل هذا الوعي فريضة غائبة، ومعركة يحسم فيها النصر لجيل يستحقه.

كاتب من مصر



نبيل السمان



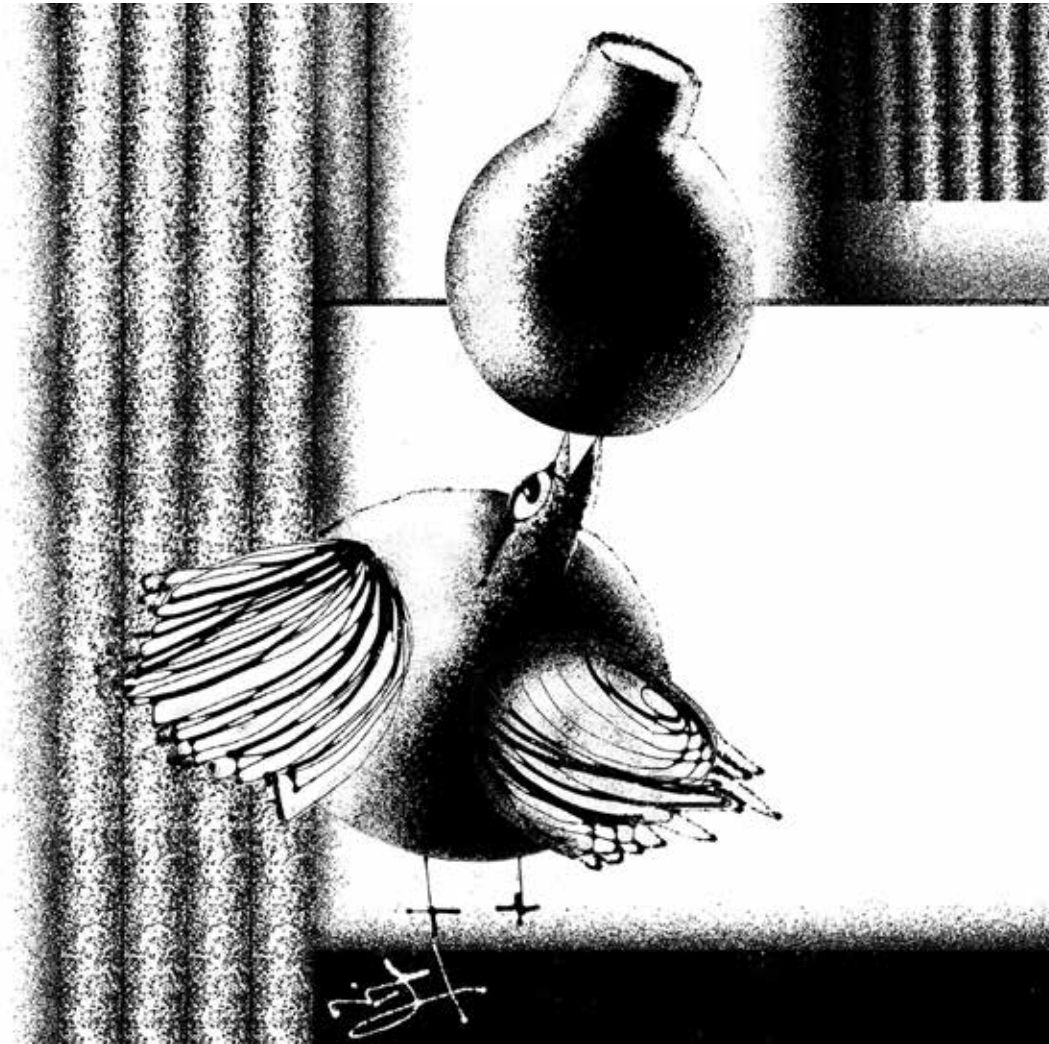
الأصولية المعكوسة عند صادق جلال العظم

إبراهيم سعدي

يبين حوار المفكر السوري صادق جلال العظم لمجلة «الجديد» في عددها التاسع عشر، مرة أخرى، مدى ارتباط الفكر العربي بالحالة العربية العامة والمعقدة وبتطوراتها، وكذلك بالفكر الغربي عامة. ينقلنا هذا الحوار الفكري الشيق إلى مختلف التجارب التاريخية التي مر بها العالم العربي المعاصر، من هزيمة 48 إلى هزيمة 67، إلى بروز الإرهاب ذي الغطاء الديني، إلى انتفاضة الجماهير العربية سنة 2011، ومنها إلى الصراعات العربية الداخلية المسلحة.

يبدو فكر المجتمعات المأزومة مرتبط دائماً بحالة الأزمة، وهو بهذا الاعتبار عبارة عن قراءة لها قصد فهمها ومعالجتها وتجاوزها. وهذا ما يضيف على هذا الفكر الطابع المحلي والتاريخي والعملي، لأنه يبحث عن حلول ومخارج لمجتمعاته، ولا يدعي التنظير والتشريع للإنسانية جمعاء. فهو ببساطة فكر مجتمعات ليست في مقدمة الركب الحضاري حتى يقع في وهم المطلق والكونية، كما هو شأن الفكر الغربي تحت تأثير انعكاس تفوق مجتمعاته على مختلف الأصعدة. على أن هذا لا يعني بأن الفكر العربي لا يقع رغم ذلك هو نفسه فريسة وهم المطلق، وإنما يحدث له ذلك ليس تحت تأثير قوته على الأرض، إن جاز التعبير، وإنما بفعل قوة سابقة أثبتت وجودها في الماضي، وذلك شأن المطلق المؤسس على الدين، الذي قد يذهب في هذا الاتجاه إلى حد الإرهاب، لأن فكرة المطلق هي إحدى أهم مصادر العنف بمختلف أشكاله، أو بفعل مطلق مستعار من الآخر، كما يبدو ذلك عند المفكر صادق جلال العظم، حسب قراءتنا للحوار.

إن محدودية وهم المطلق بالنسبة إلينا، بالمعنى الذي نجده بدرجات متفاوتة عند الإسلاميين، تتمثل في ضعف قدرته، إن لم يكن غيابها، على الانفتاح على الآخر، فكل مطلق، أيّا كان نوعه، إنما يتسم بالانغلاق لأنه مكتف بذاته وفي غنى عما هو موجود خارجه اللهم إلا من أجل إخضاعه أو الهيمنة عليه، إذا ما كان تعبيراً عن قوة قائمة على الأرض أو لرفضه دون ذلك. ولأن المطلق لا يقبل الانفتاح على الآخر فإن مضاره الأخرى تظهر في عدم قابليته على الاستفادة من خبرة هذا الآخر وفي النظر إليه كشر مطلق. أما المطلق المستعار



إسماعيل خليل

فكرة صادق جلال العظم إذا ما أخذناها في مجملها تثير لدينا، فيما يعنيننا، بعض التحفظات، في مقدمتها تقديم الغرب، حتى ولو كان ذلك ضمناً، كما لو أنه واحد، وذو جوهر محدد، لا يتطلب منا غير نقله وتطبيقه لنخرج من تخلفنا التاريخي، والحال أن الغرب متعدد في الواقع، فهو استعماري، إمبريالي، زارع دولة إسرائيل على أرض شعب آخر، وفي آن واحد منبع حقوق الإنسان ومنجم ضخم للمعرفة والصناعة والتكنولوجيا وهلم جرا. وهو المنتج الأكبر للتكنولوجيا وفي آن واحد هو من ألقى القنبلة النووية على هيروشيما وناكازاكي وأباد الملايين من الهنود الحمر، وهو مؤسس للنظام الديمقراطي وحريص عليه في مجتمعاته وفي ذات الوقت داعم، على الصعيد الخارجي، للأنظمة الاستبدادية ومدبر للانقلابات في حق أنظمة سياسية شرعية منتخبة ديمقراطياً. وهو عقلاني ولكن فيه أيضاً نزعات غير عقلانية من قبيل الرومنطيقية والتنشوية والفرويدية القائلة بأهمية الدوافع اللاشعورية، غير خاضعة للوعي وللعقل، المؤثرة شديداً التأثير في حياة

الإنسان وسلوكه. وهو أيضاً صيرورة، لا تستقر على حال، فبالأمس كان يشهد ألا إله إلا الحداثة واليوم يرفع شعار ما بعد الحداثة. وهكذا.. وعليه من حق المرء أن يتساءل عن أي غرب يتحدث صادق جلال العظم؟ وعن أي فكر غربي يعني أيضاً، لأن هذا الفكر لا يمكن فصله عن هذا الغرب بالغ التعقيد والتناقض؟ ينتقد المفكر السوري عن حق ما يسميه «الاستشراق المعكوس» الذي يظهر عندما «يحاول (الشرقي) صنع صورة حول الغرب ويشوهها»، ولكن يبدو لنا أن تقديم الغرب كما لو أنه واحد يؤدي إلى نفس النتيجة، عدا ربما أنها لا تتمثل «في أزمات وصراعات تؤدي إلى عدم التقارب والتحاور مع الغرب»، وإنما مع الذات، كما سيتضح ذلك في سياق المقال. إن ما نحتاج إليه هو دراسة التجربة الغربية وفهما واستخراج المبادئ والأسس التي تقوم عليها أكثر من مجرد النقل والاستهلاك لمنتجاتها المادية منها وحتى الفكرية. والحقيقة أن الدعوة إلى استنساخ الغرب في العالم العربي للخروج من التخلف التاريخي الذي يرزح

أعترف بأنني لم أستطع إيجاد الرابط بين موقف صادق جلال العظم المؤيد للثورة المضادة في مصر وموقفه المناصر هذه المرة للمعارضين السوريين لحكم بشار الأسد، لأن المعارضة المسلحة في سوريا تشكل الأساس من الإسلاميين، فلو نسقط رأيه الخاص في «الإخوان المسلمين» بمصر على المعارضة السورية المسلحة ذات الأغلبية الإسلامية، لبدأ لنا موقف صادق جلال العظم غير متماسك، بل ومتناقضاً



عليه ليس غير شكل معكوس للسلفية والأصولية اللاشعورية التي نجدها لدى الكثير من المثقفين العرب والتي لا تقل سلبية، من وجهة نظرنا، عن السلفية والأصولية الدينية، فبدل القول «قال الله.. قال الرسول» نقول هنا «قال ماركس.. قال هايدغر.. قال كانط.. قال الغرب» دون تمحيص، دون ذلك «الشك المنهجي» الخلاق الذي دعانا إليه الفكر الغربي ذاته، إذ يحتل المصدر هنا مكانة الحجة، كما في المنهج الفكري للسلفية والأصولية الدينية. ينبغي ألا يتحول الفكر الغربي لا إلى مقدس ولا إلى مدنس. وهذا هو الموقف المبدئي والمنهجي الذي يحتكم إليه الفكر الغربي ذاته في الواقع في تعامله مع نفسه. لكن المثقف الشرقي المشبع شعوريا أو لا شعوريا بثقافة المقدس والمدنس، إما أنه يشيطن الغرب أو يقدسه. إن الدعوة إلى «اعتماد (الفكر الغربي) لبناء فكر عربي معاصر من طرف المفكرين العرب ببين، إلى جانب أن طرح التفاعل مع فكر الآخر بهذه الصيغة الميكانيكية لن يؤدي سوى إلى فكر خال من الإبداع، استئصالي ومنتج للإقصاء ومنه للتطرف والعنف، بأن الفكر العربي المعاصر لا يزال يتجاهل ضرورة أخذ مبدأ الهوية بعين الاعتبار في كل مشروع بناء حضاري»، الشرط الذي يرى هشام جعيط، عن حق حسب رأينا، بأن إهماله كان أحد أسباب إخفاق «الفكر التقدمي» وكذا التجارب التنموية عامة في العالم العربي.

إن أحد أسباب نجاح التجربة الغربية هو أنها كانت نابعة أساسا من الذات حتى أن ماكس فيبر كان يؤكد بأن الرأسمالية، السمة المركزية في الحداثة الغربية، هي نتاج العقيدة الدينية الكلفانية. وعليه فإن نقل التجربة الغربية المعقدة وغير المدروسة بعد من طرف المفكرين العرب دراسة كافية، بحذاويرها وفي مجملها إلى تربة أخرى غير تربتها الأصلية، كالتربة العربية-الإسلامية مثلا، لن يؤدي، حسب رأينا، سوى إلى العنف والاستبداد، أي إلى إنتاج نموذج يختلف تماما عن نموذج المجتمع الديمقراطي، المؤسس على احترام حقوق الإنسان، القائم في الغرب عموما.

إن إدخال المجتمعات العربية إلى الحداثة لا يجب أن تعني، من وجهة نظرنا، تغريبها (occidentalisation). ينبغي أن يكون هناك سبيل إلى الحداثة لا يضحي بالذات وإنما يستلهمها ويستثمرها ويطورها ويثريها بمكتسبات

العصر، كالديمقراطية وحقوق الإنسان والعلم واحترام الرأي المخالف، فلا توجد تجارب تحديثية في العالم ناجحة قامت على مجرد «الاستيراد»، على عكس ما يرى الدكتور صادق جلال العظم. إنه لمن الأهمية بمكان من الناحية المنهجية، من وجهة نظرنا، أن نؤسس أفكارنا في هذا المجال، لا على رغباتنا، وإنما على مرجعية تجارب الواقع التاريخي.

صحيح أن صادق جلال العظم يستند إلى هذه المنهجية بالذات للتدليل على أن الفكر الغربي هو الحل، حين يوضح بأن هذا الفكر هو «وراء هذا الإنتاج المادي» الذي تعيش المجتمعات العربية على استهلاكه، كما يؤكد ذلك عن حق في ما يخص هذه النقطة بالذات. لكن إذا ما وضعنا التجربة الغربية في سياقها التاريخي العام يصعب القول بأن الغرب كتجربة في التطور هو مجرد نتاج أفكاره. عندما نبحث في جذور حراكه التاريخي الذي قاده إلى السيادة والهيمنة لا يمكن ألا نأخذ، مثلا، بعين الاعتبار دور اكتشاف القارة الأميركية وما صاحب ذلك من نهب للخيرات، ولا الظاهرة الاستعمارية ولا الاستغلال عامة كعامل لعب دورا هاما في تراكم رأس المال في الغرب.

وعليه فإن الغرب، وإن كان لا يجب بالتأكيد إهماله كتجربة تستحق الدرس والاستفادة منه، إلا أنه من الخطأ تحويله إلى مرجعية مطلقة ووحيدة. هناك تجارب أخرى يخلق بنا تدبرها للتأكد من بعض المسلمات، لا سيما تجارب البلدان القريبة منا في التركيبة الحضارية، أي البلدان الإسلامية غير العربية.

إن ما نلاحظه في هذا الإطار أن البلدان الإسلامية التي أمكنها أن تطور ذاتها وتدخل العصر هي تلك التي انفتحت على العالم الحديث، كتركيا مثلا أو ماليزيا، دون أن تتنكر لمقومات هويتها التي استمدت منها الدافعية اللازمة للخروج من التخلف. يخلق بنا، في معالجتنا لمعضلة التخلف متعدد الأوجه في العالم العربي، ألا ننطلق من الأرضية العربية وحدها، بل من الواقع العام للمجتمعات التي نخرط معها في مشتركات حضارية. وما نلاحظه في تجارب بعض هذه البلدان أن الإسلام، بما في ذلك السياسي منه، لا يشكل عقبة، لا أمام التنمية ولا أمام الديمقراطية، مثلما لا يتعارض بالضرورة مع العلمانية، كما تثبت ذلك تجربة تركيا مثلا.

من هنا تبدو لنا محدودية النظرة التي ترى أن مشكلة العرب الأولى هي الدين، كما يمكن أن نستنتج ذلك من كلام صادق جلال العظم حين يدعو إلى رفض ما يسميه

«الحلول الوسطية» و«أنصاف الحلول» و«الفكر التوفيقى والتصالحي» من أجل تبني الفكر الغربي بوصفه مطلقا، لا يجب أن تشوبه شائبة تكدر نقاءه. إن فكرة الغرب كنموذج مطلق تؤدي في الأخير إلى فكر أصولي معكوس ينتج عنه في الأخير، ليس استلهاً النموذج الغربي الديمقراطي وإنما الخروج عنه، لأنه يؤسس للإقصاء، ومن خلال ذلك للعنف والاستبداد، من وجهة نظرنا. صحيح أنه بذلك يلتقي مع ثقافة الهيمنة التي تمثل الوجه الآخر وربما الدائم للأيديولوجية الغربية، ولهذا اتفق التوجهان، مثلا، في الترحيب بسقوط التجربة الديمقراطية في مصر، لأن هذه

التجربة جاءت بالإخوان المسلمين إلى الحكم، وهذا يشكل نوعا من الهرطقة وانحرافا عن النموذج الغربي. يقول صادق جلال العظم «الإطاحة بمحمد مرسي في مصر كانت من طرف الجماهير التي خرجت إلى الشوارع وطالبت برحيله. لم أر جماهير خرجت إلى الشوارع بهذا الكم الهائل إلا مرة في حياتي وذلك في 10 حزيران 1967 وذلك عندما أقبل جمال عبدالناصر على الاستقالة من منصبه بعد الهزيمة وخرجت جماهير بهذا العدد في كل شوارع مصر...»، الملاحظة الممكن إداؤها في هذه الحالة هي التالية: بما أن الجماهير كانت بهذا الحجم، فلماذا لم ينتظر الناس موعد الانتخابات لإخراج الرئيس مرسي بنفس الطريقة

التي جاء بها، يعني بالطريقة الديمقراطية؟ الجواب عن ذلك أن الذين استعملوا «الجماهير» وخططوا للإطاحة بالرئيس المنتخب كانوا يسعون في الحقيقة إلى إفشال الديمقراطية في الأساس. فالأمر ليس في الحقيقة غير ثورة مضادة اتخذت لها لبوسا جماهيريا. ولأن «الأصولية المعكوسة»، شأنها في ذلك شأن الأصولية الدينية، ترفض الفكر الآخر، فقد وضعت يدها في يد العسكر. والحقيقة أنه ليس في ذلك ما يثير العجب، لأن «الأصولية المعكوسة»، مثل الأصولية الدينية، لا تؤمن بما يسميه صادق جلال العظم بـ«الحلول الوسطى»

و«الفكر التصالحي والتوفيقى». إنه فكر إما هذا وإما ذاك. فكر ثنائي ضدي، منغلِق وجوهرائي، لا يمكن أن ينتج بالتالي غير الإقصاء والعنف في نهاية المطاف، واستمرار الاستبداد العربي. ولهذا فإن الإسلاميين، أيّا كانوا، بالنسبة إلى صادق جلال العظم لا يمكن أن يكونوا ديمقراطيين، لأن ذلك يتعارض مع منطق «الأصولية المعكوسة» الذي يقضي بأن الأشياء إما أنها سوداء وإما أنها بيضاء. ولهذا يرى صادق جلال العظم بأن محمد مرسي، أول رئيس مصري مدني منتخب بطريقة ديمقراطية، كان يريد «إقامة دولة إسلامية بمفهوم الإخوان أو غيرهم»، لأن «الإسلامي»، بحكم المنطق الجوهرائي والأصولي المعكوس، فكر إما.. وإما.. لا يمكن أن يكون ديمقراطيا. الفكر الأصولي، أيّا كان نوعه، بحكم طابعه الجوهرائي، لا يؤمن بالتطور، ولهذا لا يمكنه أن يقتنع بفكرة إمكان أن يتطور الإسلامي إلى ديمقراطي. الحقيقة أن الفرصة التاريخية التي أتاحت لمصر، من وجهة نظرنا، تتمثل ليس في فرصة أسلمة الدولة المصرية من طرف الإسلاميين، كما يؤكد صادق جلال العظم، بل فرصة تحديث الإسلام وجعله يتشبع بقيم العصر ويحتك بالواقع، فيؤثر ولا شك ولكنه في ذات الوقت يتأثر ويتغير ويراجع ذاته، بالإشراك هو ما يؤدي إلى التشبع بروح العصر، أما العزل والإقصاء فينتجان التشدد والجمود والتطرف.

أعترف بأنني لم أستطع إيجاد الرابط بين موقف صادق جلال العظم المؤيد للثورة المضادة في مصر وموقفه المناصر هذه المرة للمعارضين السوريين لحكم بشار الأسد، لأن المعارضة المسلحة في سوريا تتشكل بالأساس من الإسلاميين، فلو نسقط رأيه الخاص في «الإخوان المسلمين» بمصر على المعارضة السورية المسلحة ذات الأغلبية الإسلامية، لبدأ لنا موقف صادق جلال العظم غير متماسك، بل ومتناقضا. ولأن الاختلاف لا يتنافى مع الاحترام، أوجه تحية تقدير لصادق جلال العظم، المفكر الحر.

كاتب من الجزائر



من كل بستان زهرة

صادق جلال العظم والحوار الغائب

بدرالدين عرودكي



حسام بلال

يفرض تناول مضمون ما نشرته مجلة «الجديد» في عددها التاسع عشر على أنه حوار مع صادق جلال العظم طرح سؤال حول شكل ومضمون هذا «الحوار» بالعلاقة مع الفحاور. ذلك أن القراءة الأولى تقود القارئ إلى اعتباره مجرد مقابلة صحافية مناسبة إجرائها كانت محاضرة ألقاها صادق جلال العظم بمدينة فايما بمنااسبة تكريمه من قبل معهد غوته وتقليده ميداليته. لكن الصحفي الذي أجراها شاء سلوك نهج «من كل بستان زهرة» اعتماداً ربما على ما تتيحه له المعلومات الجزئية المتاحة بدلاً من الاعتماد على مجمل نتاج صادق جلال العظم الذي يمتد على نيف وخمسين عاماً من العمل الدؤوب والنتاج الفكري المستمر ضمن مشروع متكامل تجلت ملامح خطوطه العريضة منذ المرة الأولى التي ظهر خلالها على الناس بمدينة دمشق بعد عودته من الولايات المتحدة الأميركية في المحاضرة التي ألقاها حول «مأساة إبليس» عام 1963.

كان من الممكن لكي يكون الحوار حواراً بالفعل أن يناقش صادق جلال العظم في طروحاته المختلفة لا أن يشرح لمن يطرح عليه الأسئلة ما يمكن العثور عليه في كتبه أو في ما كتب عنها خلال السنوات السابقة والذي يفترض بالمحاور من حيث المبدأ أن يعرفها معرفة دقيقة وعميقة تسمح له أن ينتهز هذه الفرصة التي أتاحت له كي يحمل ضيفه على العودة إلى طروحاته وإعادة تقويمها في ضوء التطورات التي عرفها العالم العربي وسوريا تحديداً خلال السنوات الخمسين الماضية.

كان من الممكن أيضاً، وذلك خيار آخر ربما كان أجدى وأكثر أهمية لمقابلة قد لا تتطلب إلا الحد الأدنى من معرفة المحاضر ومتابعته في موضوع محاضراته مادام من أجرى المقابلة ينطلق من موضوع المحاضرة التي حملت عنوان «ليس للدولة دين، الدين للناس» لطرح الأسئلة المؤرقة الخاصة بهذه الثيمة تحديداً ومختلف تجلياتها وتفزعاتها في الفكر والعمل السياسي العربيين اليوم والتي لم يتوان صادق جلال العظم والحق يقال عن طرحها ومعالجتها في دراساته ومواقفه الفكرية السياسية.

كان من الممكن، ولم يكن ذلك كما يبدو ممكناً، ومن ثم فليس في الإمكان أبدع مما كان! وبالتالي، فليس أمامنا وقد نشرت المقابلة إلا أن نقرأها كما هي، في أسئلتها وفي إجاباتها.

يسعنا بداية والحالة هذه تحديد الثيمات الرئيسة التي أثارها صادق جلال العظم في إجاباته على بعض أسئلة هذه المقابلة على النحو التالي:

- 1) نقد الفكر الديني.
- 2) مشكلة المصطلحات في الفكر والواقع السياسي العربي وما خلفته من فراغ بعد سقوط كل عناوين المشروع العربي الذي ساد الخمسينات وبداية الستينات من القرن الماضي.
- 3) الحركات الجهادية التي بدأت ملء هذا الفراغ.
- 4) الاستشراق والاستشراق المعكوس (أو الاستغراب).
- 5) حول المسار الفلسفي لصادق جلال العظم بين كانط وبرغسون.
- 6) الانتقال من المسائل الفكرية المجردة إلى الإشكاليات الآتية بعد هزيمة حزيران 1967.
- 7) غياب التفكير الفلسفي وبالتالي الإنتاج الفلسفي الحقيقي بسبب غياب الحرية في العالم العربي.
- 8) التقدم والرجعية بين السياسة والعلم؛ الحاجة إلى ترسيخ الفكر العلماني الديمقراطي في الثقافة العربية.
- 9) نقد الفكر الديني في جانبه العقلاني.
- 10) ثورات «الربيع العربي» ومسار الثورة في سوريا.

ولئن كانت هذه النقاط العشر المذكورة تعبر عن مضمون نتاج صادق العظم الفكري بصورة شديدة الابتسار بالضرورة لكنها لم ترد بصورة تسمح برؤية المسار والمنعطقات التي اضطر صادق جلال العظم إلى الإشارة

إليها في إجاباته والتي كانت الأحداث التي عرفها العالم العربي اعتباراً من أواخر ستينات القرن الماضي وحتى اليوم قد فرضت وجهتها لا على المثقفين فحسب بل على مجموع الفاعلين السياسيين.

فالسؤال الذي طرحه محرر المقابلة عن كتاب «نقد الفكر الديني» الصادر عام 1969 لا يتناول مضمون الكتاب أو مختلف الثيمات التي عولجت فيه، بل يقتصر على ما أثاره من ضجيج ومن ردود فعل في المجتمع ولدى المؤسسة الدينية والسياسية خصوصاً الأمر الذي أرغم صادق جلال العظم على أن يستعرض بالفعل مختلف تفاصيل الضجة والفضيحة اللتين أثارهما نشر الكتاب يومها، مادام السائل لم يتح له في النهاية أن يتطرق -وهو الأهم مبدئياً- إلى مضمون الكتاب الذي هو وراء ما أثاره من ضجة أو فضيحة، والذي كان يمكن لاستعادته وربما مناقشته أن تكون أكثر نجوعاً وفائدة بل وضرورة من التطرق إلى جانب يبقى أقل أهمية بالنسبة إلى الأساس وإن كان أثيراً لدى الصحف والشبكات الرقمية اليوم.

تكمن المشكلة إذن في السؤال المطروح الذي يحدد إطار الإجابة فلا تتاح الفرصة لمن يجيب أن يحيد عنه إلا نادراً أو إذا أعاد عبر إجابته صياغة السؤال على طريقتة! ولا يستطيع القارئ في هذه الحالة أن يناقش سوى الجواب الذي يقرأ.

مثل ذلك السؤال الذي يتناول مسألة المصطلحات. فمع تجاوز ما كتبه السائل من جملة تنطوي على حكم قيمة

لا سند ولا مبرر له أساساً في السياق «تسمية ما حصل بمفاهيم تقترب من لغة الموضوعية والعلم والواقعية»، يأتي جواب صادق جلال العظم متجاوزاً إطار السؤال. لا يمكن لمسألة المصطلحات إلا أن تكون جوهرية في أي مقارنة عقلانية للأحداث. لم يكن توصيف ما حدث في الخامس من حزيران/يونيو 1967 بالنكسة مجرد هروب من واقع شديد المرارة لا يمكن حتى لتوصيف الهزيمة أن يغطيه كلياً وفي العمق. وكان توصيف صادق جلال العظم لهذا الحدث بالهزيمة كسراً صريحاً وجريئاً للتوصيف الذي اعتمدته يومئذ وأرادت الأنظمة المهزومة شرعته.

يستطرد صادق العظم في إجابته هنا إلى الحديث عن الفراغ الذي خلفه انهيار المفاهيم السياسية التي سادت خمسينات وستينات القرن الماضي في العالم العربي كالوحدة العربية والقومية العربية والاشتراكية العربية، فضلاً عن الهزيمة التي كشفت عن التصدع العميق في البنى السياسية والعسكرية والثقافية. هذا الفراغ الذي ما كان ليملاه في تلك الفترة إلا المقاومة الفلسطينية التي استقطبت التفافاً شعبياً ونخبوياً قبل أن يتقدم الإسلام السياسي المشهد شيئاً فشيئاً في أشد صيغه سلفية وعنفاً، وهو ما لم يكن صادق جلال العظم نفسه ولا سواه على كل حال من العقلانيين العرب الآخرين- يتوقع وصوله بالتدريج إلى الدرجة التي وصل إليها بعد أربعين عاماً من الهزيمة. يقول صادق «كنت واعياً بمدى حضور وأهمية العامل الديني في المجتمعات العربية



وإمكانية تحوله إلى ملجأ ومنقذ ولكن لم أتوقع يوماً أنه سيصل إلى هذا المستوى من الراديكالية الجهادية»، ويفسر سير الحركات الدينية في هذا الاتجاه بـ«فشل العسكري والدولة الوطنية في ميدان التربية وغياب المعرفة العلمية في العالم العربي وغياب المؤسسات المواكبة للعالم الحديث وأسسها من بينها الديمقراطية والحريات». حسناً! صحيح أن الهزيمة أتاحت فرصة إمكان النقد بلا حدود خلال بضع سنوات، وسمحت بكسر المحرّمات، لكن العسكري ما لبث أن استعاد الهيمنة فضلاً عن رقابة الضمير على الفكر التي شرّعها حافظ الأسد بعد أن قام بتجسيد هذا الضمير في أجهزته الأمنية كلية الحضور على اختلافها.

على أن السؤال حول «الاستشراق معكوساً» وهو عنوان فصل في كتاب صادق جلال العظم «ذهنية التحريم»، لا يختلف في مبناه أيضاً عن الأسئلة السابقة. يسأل المحاور عن وجه الاختلاف بين صادق جلال العظم وإدوارد سعيد بدلاً من أن يناقشه في وجوه الاختلاف التي اضطر صادق جلال العظم إلى بيانها ضمن رؤيته العامة لمسألة الاستشراق والاستشراق المعكوس كما يسمّيه، والذي كنت أفضل لو سماه «الاستغراب»، رغم أن ما يسميه بالاستشراق المعكوس لا يرقى بحال، وأياً كان رأينا في الاستشراق، إلى الجهد العلمي الهائل الذي بذله المستشرقون في محاولة اكتشاف وفهم التراث العربي أو في نقله إلى اللغات الأوروبية المختلفة. كان أنور عبدالمك

أول من كتب مقالاً عن موضوع الاستشراق حمل عنوان «الاستشراق في أزمة» وجعله فصلاً من فصول كتابه «الجدلية الاجتماعية» الصادر عام 1972. ثم جاء كتاب إدوارد سعيد الجدالي «الاستشراق» الصادر عام 1978 ليغيّر عاصفة أشدّ عنفاً من تلك التي أثارها مقال عبدالمك بين العاملين في ميدان الاستشراق. ربما لم يطلع صادق جلال العظم على مقال عبدالمك وإلا لكان قارن ما جاء فيه بما أورده عن مجمل فحوى كتاب إدوارد سعيد، ولكان العرض أو النقاش قد اتخذ منحى آخر لم يكن ليتيح على كل حال سؤال المحرر بكل أسف.

أما واسطة العقد في هذه المقابلة فهو السؤال الخاص بالدراسات الفلسفية التي أنجزها صادق جلال العظم عن كانط وبرغسون. إذ كان المحاور، كما يتبين من سؤاله،

يحسب أن كتاب «جذور مجادلات كانط في النقائض» الصادر عام 1972 عن منشورات جامعة أكسفورد هو رسالة الدكتوراه في حين أن موضوع هذه الأخيرة، كما صخّح له صادق جلال العظم، هو «فلسفة الأخلاق عند برغسون». على أن هذا النقص في معلومات المحاور أدى هنا، وهنا فقط، وظيفه ما كان للسؤال أن يتوصل إليها حين أتاح لصادق جلال العظم الفرصة لا لإزالة الالتباس حول موضوع رسالته لنيل الدكتوراه فحسب، بل كذلك لبيان مدى وعمق وقصدية اهتمامه بالفلسفة الكانطية التي كتب عنها فضلاً عن الكتاب المشار إليه وقبله بسنوات، أي في بداية الستينات من القرن الماضي، كتابه «نظريات الزمان في فلسفة كانط» الذي نشر بنيويورك، ثم باللغة العربية «دراسات عن الزمان والمكان عند كانط». فقد أمكن لصادق جلال العظم أن يوظف مكتسباته المنهجية والفكرية خلال دراسته للفلسفة الكانطية في دراساته ومحاضراته وكتبه حول المشكلات الثقافية والسياسية التي كانت تطرحها حقبة الستينات من القرن الماضي ولا سيما بعد هزيمة حزيران 1967 والتي شهدت منعطفاً هاماً في مسيرة صادق جلال العظم الفكرية والسياسية سواء في تناوله مختلف جوانب القضية الفلسطينية أو في نقده للبنى السياسية والدينية والثقافية في المجتمع العربي. وإذا كان بوسعنا أن نعتبر أن كتاباته ومشروعه الفكري في مجمله يؤسس للعقلانية العربية الجديدة بما هي نقد صارم لكل ما لا يصمد أمام التحليل العقلاني من ظواهر أو معتقدات أو ممارسات، فإن ورود كلمة «تقدمي» في حديثه يثير التساؤل عن الدلالة التي يُحقّلها لهذه الكلمة عند وصفه للموقع الذي انطلق منه في محاولة فهمه للواقع العربي بعد هزيمة حزيران 1967. وربما وّد القارئ مثلي لو أن المحرر استزاده حولها.

على أن سؤال المحاور حول «واقع الفلسفة في الساحة العربية» وتساؤله عن «هويتها وفراقتها والمشكلات الكبرى التي تشغل عليها» سوف يحمل صادق جلال العظم فيما أرى على عرض مستفيض لهذا الواقع يمكن أن يثير الكثير من الجدل بله الاختلاف.

إذا كان من الصحيح أن الغزالي قد أغلق أبواب الاجتهاد أو «لعب دوراً في تطوير وترويج الفكر الفقهي الديني»، فإن إعادة اكتشاف ابن رشد وابن خلدون في العصور الحديثة لم تكن على وجه الدقة كما يقول صادق جلال العظم، عملاً غريباً بحتاً. ذلك أن ابن رشد لم يكن بحاجة إلى أن يعاد اكتشافه في الغرب طالما أن تدريسه كان

معتمداً حتى نهاية القرن التاسع عشر في جامعة السوربون بوصفه أرسطياً بامتياز. أما إعادة اكتشاف ابن خلدون فقد كان غريباً حقاً لكن هذا لا يعني أن العرب لم يشاركوا الغرب إعادة هذا الاكتشاف بدليل أن أول عربي تناوله بالدراسة في بداية القرن العشرين كان طه حسين الذي اتخذ من فلسفته موضوعاً لرسالته لنيل الدكتوراه في السوربون. لكن ما هو أهم من ذلك في نظري هو نظرة صادق جلال العظم إلى النتاج الفلسفي في العالم العربي الذي لا يجد فيه أكثر من محبي الفلسفة أو المهتمين بها أو أساتذتها وطلابها مع غياب للإنتاج الفلسفي المستمر والمتراكم الذي انقطع منذ خمسة قرون وحلّ محله «استهلاك للمعارف التي تنتجها المجتمعات الأخرى».

ربما كان لا بد هنا من تدقيق هذا الحكم القطعي على ما يمكن أن نسقّه الإنتاج الفلسفي في العالم العربي. إذ على الرغم من كل العوائق السياسية والدينية استطاع عدد من الفلاسفة العرب أن يقدموا نتاجاً يحاول وصل ما انقطع قبل قرون باستعادتهم ابن رشد وابن عربي وابن خلدون خصوصاً. وسيكون بعيداً عن الواقع تجاهل هذا الإنتاج حتى وإن لم يقتصر في معظمه على أسئلة الفلسفة الأولى في الوجود وفي الطبيعة بل تعداها عمداً إلى المجتمع والثقافة.

هكذا سيستنتج محرر المقابلة من عرض صادق جلال العظم «لواقع الفلسفة في الساحة العربية» أن «الغالب في مشهد النشاط الفكري والفلسفي (...) ترجمة وشرح لبعض أعمال الفلاسفة الغربيين القدامى والمحدثين والمعاصرين إلى العربية والتعليق عليها»، وباعتبار أن «هذه الترجمة شبه السياحية» في نظره «لم تنتج عنها إضافات فلسفية عربية..». وهو استنتاج متوقّع ما دام الإنكار عاماً ودون أي تدقيق. كان الأخرى هنا أن يلتفت المحرر إلى السؤال عن طبيعة الإنتاج الفكري بصورة عامة -حتى لا نقع في مشكلة تعريف الإنتاج الفلسفي المحض-، لا سيما وأن نتاج صادق جلال العظم نفسه

يؤلف جزءاً منه، وكيفية تلقيه في المجتمعات العربية وتفاعل القراء العرب مع طروحاته. لكن العظم لن يثير بالضرورة إلا ما أثاره كتابه «نقد الفكر الديني» من ضجة واستمرار طبعه خلال خمسين عاماً فضلاً عن ترجمته إلى العديد من اللغات الأوروبية.

لعل ما يمكن أن يثير الخلاف في معرض هذه المقابلة ما يبدو لي اعتماد صادق جلال العظم لتوصيف السائل بعض المفكرين العرب بالمفكرين الدينيين من أمثال زكي نجيب محمود وأدونيس ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي وحسين مروة. قد يتسقى هذا الوصف مع حسن حنفي، ولكن كيف يتفق مع الآخرين؟ لا يصحح صادق جلال العظم ذلك بل يتحدث عن تركيزه في دراساته «على الفكر الذي يبني حول العقيدة الدينية» ومحاولة هؤلاء المفكرين تحويل العقيدة الدينية إلى «نظام منطقي يدّعي التماسك والانسجام». حسناً. ولكن ماذا في هذه الحالة عمن يتناولون بالنقد التراث الديني؟ وماذا عما يسميه كانط «العقل العملي» الذي تبناه بعض المفكرين العرب في هذا المجال؟ تلك أسئلة لم يطرحها المحرّر أمام دفع إجابات ضيفه التي تجاوزت حدود أسئلته وما كان يمكن له أن يطرحها ضمن الإطار الذي فرضه على نفسه في هذا اللقاء.

لا شك أن هناك ثيمات أخرى تناولها صادق جلال العظم في عجالة هذه المقابلة. إلا أن أي قارئ لها سبق له أن قرأ مؤلفات صادق جلال العظم وتابع مساره الفكري في مختلف مراحل حياته سيشعر بالضرورة القصوى للقيام بإجراء حوار حقيقي بل وعدد من الحوارات، بل ربما -وهذا هو الأكثر نجوعاً- لأن تخصص مجلة «الجديد» عدداً خاصاً حول صادق جلال العظم، الكاتب والمفكر: مشروعه الفكري، ومنهجه، ومساره الفكري خلال نصف قرن.

كاتب من سوريا مقيم في باريس

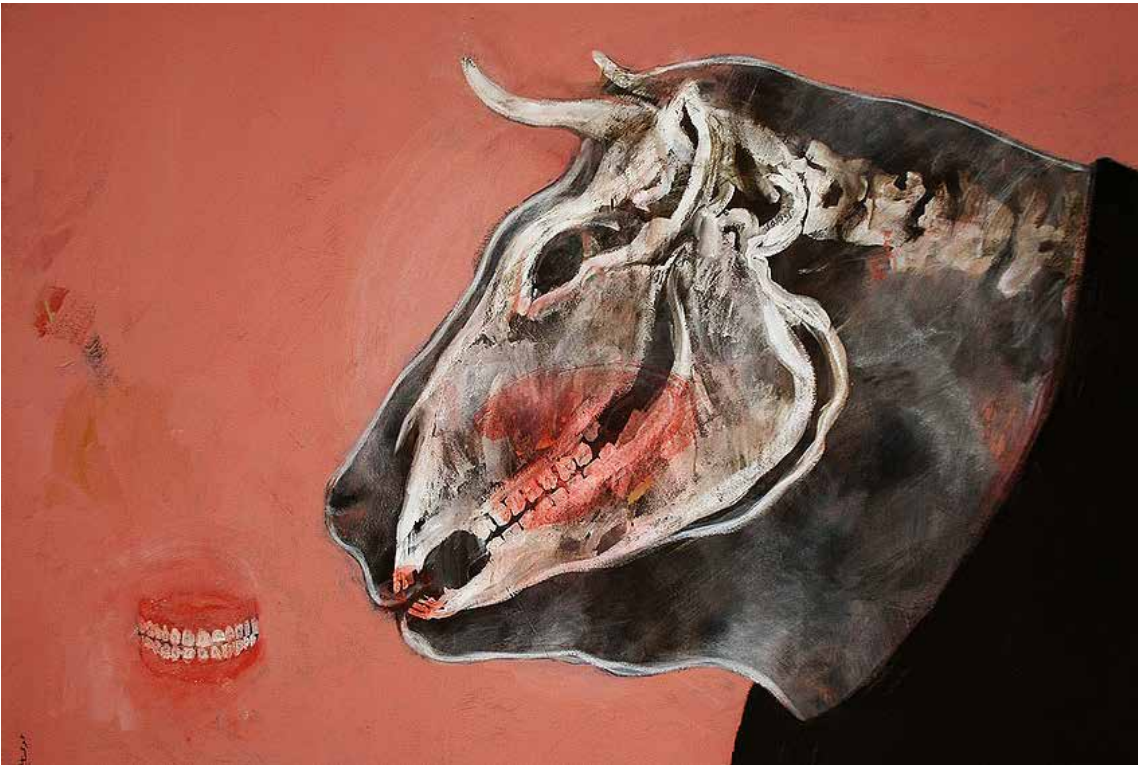


النقدان الجذري والذاتي وأوهام النخب

حوار مفتوح مع صادق جلال العظم

جولة اولى

عبد الرحمن بسيسو



فادي الجموي



المُفارقة التي ثَوابها،
على امتداد المقابلة،
إنما تُفصح عن
ملاحظة أولية مُداها
أنّ النّهج، أو الأسلوب
التّذكاريّ التّكراري،
المعتمد فيصوغ الأعم
الأغلب من أسئلته،
أو في استدعاء أسئلة
سابقة صيغت في
أزمة بعيدة أو قريبة
مضت، يُجذّد الأسئلة
والإجابات من الاتّسام
بقدر من الجدة
الموجبة بانفتاح
جهد فكريّ يتوخّى
مراجعة مناهج
التّفكير القديمة التي
فرّضت ضياعات
مُعينة للأسئلة على
نحو يضمن أن تكون
الإجابات عنها، أو
ملامح هذه الإجابات،
أو اتّجاهها ومنحاهها،
مضمّنة فيها. وليس
لمثل هذه الملاحظة
إن وجدت قبولاً،
إلا أن تجعلنا ندرك،
للمرة الألف بعد
ألف مرّة ومرّة مرّت
دون إدراك، أننا،
كبشر إنسانيّين من
البشر، في أمسّ
الحاجة إلى إطلاق
جهد فكريّ جديد

تجبيد

هذه المُقابله لِتُطرح أسئلةٌ جديدةٌ على
المُفكّر، المُسكّن بأسئلة واقعٍ قديم لم
يتغيّر، أو هو لم يتحوّل، أبداً، عن مساره القديم الممتدّ
ليفضي في مسارٍ جديد يتأسس غبوره على تدارك
مسبّات الفشل الذي لاقته إجابات معيّنة قديمة، مُتباينة
الأتجاهات والتّوجّهات، كانت قد تصوّرت، أو ارتجت أو
توهّمت، أنّ مُفكّنات تغيّره وأفاق تحولاته تكمن في
فخّوها التي تُؤشّر بأصابع منحاه السّياسي المُؤدّج إلى
مساره الآمن أو زليماً في فحواها التي تُنبئ عن متابعة
الخطو في دروبه المتعدّدة، المُزسومة بإفغانٍ يكفّل
ملاقة الهدف التّهضويّ الأقصى عند نهاياتها القصوى،
وذلك على الرّغم من أنّ الإشارات الحمراء، التي تواتر
ظهورها على مدى الخطو المتعثر في هذه الدّروب، قد
أوضّحت، مراراً وتكراراً وبجلاء ساطع، أنّها لا تفضي إلى
ذلك الهدف.

بل لعلّ تلك الإشارات الخفراء أن تكون قد حدّرت
العابرين، المُغلّقة عُقولهم على أيديولوجيات مُغلّقة،
من أنّ متابعة الخطو في تلك الدّروب لن تفضي، في
خاتمة المطاف، إلى شيء سوى إدراك التّقيض الفادح
لذلك الهدف المُزجّو وكأنما التّاس يهزبون ممّا يلاحقهم،
ليكتشفوا، في نهايات ظرق الهروب، أنّ هذا الذي
يلاحقهم ويهزبون منه، هو بالضّبط، ما يتنبغي عليهم
أن يسعوا إليه، أن يستهدفوه، أن يرتجوه ويفضدوه،

الجديد، والوحيد، أن يأخذ الإنسانية، وقد جرت عولمتها
في توخّش مُحفّز بالجنش، إلى كلّ ما يناقض جوهرها
العميق ولا يتوافق مع شيء سوى الحاجة إلى تأييد هذا
النّظام وفق مشيئة أصحابه المُركّزة في فرض هيمنة
مُتماديّة تتوخّى إشباع مّصالح احتكاريّة مُفشّخة على
جنشٍ لا يُشبع أبداً.

وقد كان للتّاريخ الإنسانيّ الحقّ، هذا الذي ترى قُرون
الرّأسماليّة المُتوحّشة، مُستنبِته هذا النّظام العالمي
الجديد وضاحتها السّاعية إلى تأييده، أنّه قد انتهى أو
أنّه آيل، عن قريب، إلى زوال خثميّ، أن يكشف تجليات
الإنسانية وأنّ يُمكنها من اكتشاف هويّتها وإدراك بعض من
مكونات جوهرها العميق غير مسارات حضارية مُتعاكِبة،
كما مكّنها من الاستمرار في إعادة اكتشاف نفسها وتجديد
هويّتها عبر إثرائها بقيم ومكوناتٍ جديدة تخلّقت في
مجرى انخراط البشر بأسرهم، ومن كلّ حضارة وثقافة
وعرق ولون، في مساراته الحضارية الطّويلة، العديدة
والفتنعة، التي قرّبتهم، كـ«بشرٍ يتحدّثون إلى بشرٍ»
ويتعارفون على بشرٍ يتفاعلون معهم، من إدراك جوهر
حقيقتهم الإنسانيّة الواحدة، ومن تعرّف مغزى وجودهم
الإنسانيّ المُشترك في مدارات هذا الذي تُسمّيه «الوجود»
وإنّ نقول إنّ جدّة الأسئلة المطروحة على المُفكّر، أو تلك
التي يُطرحها على نفسه، أو علينا، في سياق إجاباته عن
الأسئلة التي وُجّهت إليه، لا تتأثّر من شيء، ولا تعود

إلى شيء، سوى راهنتها التي يفرضها الواقع الانفجاريّ
القائم الآن في بلاد العرب، فإنّما نتوخّى الإشارة إلى أنّ
الأعم الأغلب من هذه الأسئلة، إنّما هو تكرار لأسئلة قديمة
كانت قد استنفدت مناهج طرّجها، على تغيّرها وتعدّد
اتجاهاتها، إجاباتها، فإنّزوت في أدراج ذاكرة ساكنة إلى
أن جاء هذا الواقع الانفجاريّ الدّامي ليقذف بالأسئلة
الوجوديّة القديمة إلى سطحه، مُعيداً تذكيرنا بعجزنا عن
إدراك الإجابة الصّائبة عن أيّ منها، وكاشفاً، من جديد، عن
حقيقة أنّ إجاباتنا جميعاً عن أسئلة الوجود لم تكن
حقيقيةّة، ولم تكن مؤصّلة، واقعياً وعقلياً وإنسانياً، ولم
تكن قابلة للتّطبيق لأنها تُجافي أشواق الحياة
غير أنّ المُفارقة التي ثَوابها، على امتداد المقابلة، إنّما
تُفصح عن ملاحظة أولية مُداها أنّ النّهج، أو الأسلوب
التّذكاريّ التّكراري، المعتمد فيصوغ الأعم الأغلب من
أسئلتها، أو في استدعاء أسئلة سابقة صيغت في أزمة
بعيدة أو قريبة مضت، يُجذّد الأسئلة والإجابات من الاتّسام
بقدر من الجدة الموجبة بانفتاح جهد فكريّ يتوخّى
مراجعة مناهج التّفكير القديمة التي فرّضت ضياعات
مُعينة للأسئلة على نحو يضمن أن تكون الإجابات عنها،
أو ملامح هذه الإجابات، أو اتّجاهها ومنحاهها، مضمّنة
فيها. وليس لمثل هذه الملاحظة إن وجدت قبولاً، إلا أن
تجعلنا ندرك، للمرة الألف بعد ألف مرّة ومرّة مرّت دون
إدراك، أننا، كبشر إنسانيّين من البشر، في أمسّ الحاجة



إلى إطلاق جهدٍ فكريٍّ جديدٍ يسعى لإعادة صوغ الأسئلة الـتّهضويّة على نحو أصيل لا يُجافي مُعطيات الواقع ولا يَضمّن، في الوقت نفسه، إسكانَ الإجابة عن سؤالٍ في ثنّايها، وإنّما يفتّحها على أسئلة جديدة تُفضي الإجابة المُؤصّلة عن أيّ منها إلى اكتشاف الجواب لصائب الذي تتأسّس أصالته على مُقارباتٍ عديدة تتفحّض مدى تلك الإجابة وتتأكّد من جدواها، وتُسالّها عن إمكانية التّطبيق على الواقع الذي نَجمت عن مُقاربتّه بعقل مفتوحٍ يُعْمَلُ منهاج تفكيرٍ تُسبّر أعمق أغواره ولا تُفارق إدراك معطيات أيّ من أحيازهِ ومداراتهِ وشبكات العلاقات القائمة، أو غير القائمة، بين مُكوّناته وأطرافه القريبة والبعيدة، الفاعلة بجدارة واقتدار، أو الغافية في سُكونٍ مُطمئنٍ وعجزٍ مهيب.

لَمْ تَعَمَدِ الْمُقَابَلَةُ،

وهي تَلامِسُ الواقع

الرّاهن، أو ما يُسمّى

بـ«الرّبيع العربي»، عَبرَ

الأسئلةِ الثّلاثيةِ الأخيرةِ

التي استغرقت، مع جميع

إجاباتها، نحو صفحةٍ واحدةٍ

فحسب، إلى إثارةِ نقاشٍ

حيويٍّ، مع المُفكّر الذي

تُحاورهُ

“

قد ألقاها في مَدينَةِ فايمر الألمانية بمناسبة نيله «ميدالية معهد غوته»، مؤخراً. وإذ تُفضّل المُقدّمة كلّ إشاراتِها على هذا الموضوع، فإنّها تُلمّخ إلى الخُلاصة التي تُقوّل إنّ الخلط بين الدّين والدّولة هو أشُّ كلّ بلاءٍ تُعانيه بلادُ العرب، ولا سيّما العراق، وتنقلُ دعوة المُفكّر صادق جلال العظم إلى أهلِ هذا البلد (العراق)، وإلى النّاس في غيره من البلاد المُهيّأة للانخراط القسريّ في واقعٍ مماثل، أن «يتركوا المُعاطف الدّينيّة في البيت» إنّ هُم شأّوا ليلدّهم أن «يتخلّص من الحرب والخراب».

وعلى الرّغم من أنّ مُقدّمة المُقابلة تُفعل ما أشرنا إليه، ثمّ تُعرّض خُلاصة رأي المُفكّر، المنبثق عن تَبصّراتهِ، المبتوثة في مؤلفاته ودراساته ومحاضراتهِ ومقالاتهِ القديمة، في ما يُمكن أن نسمّيه «ثلاثية الإنسان والدين والدّولة»، والذي يرى، عن حقٍّ، أن «الدّين يَسكنُ الكائن الذي يَشعرُ ويحسُّ وله عَواطِفٌ وقُلُبٌ، وهُوَ، بطبيعةِ الحال، الإنسان».

أما الدّولة فهي مجموعة المُؤسّسات الخالية من هذه الإحساسات الأساسيّة والصّوريّة لِلوْازع الدّيني، إلّا أنّها، أي المُقابلة، لم تُسع إلى استكشاف الرّأي الذي رَئما يكونُ المُفكّر قد بَلّوره، الآن، في ضوء مُراجعاتٍ ضروريّة تُفليها العلاقة الجدليّة بين الفكر والواقع، بشأن آراء وخلاصاتٍ كان قد بَثّها في النّاس على امتداد ما يربو على نصف قرنٍ من الرّمان، ومن بينها تلك المتعلّقة بثلاثية الإنسان، الدّين، والدّولة، المرتبطة، على نحو وثيق الغرى، بتجليات «لَعنةِ التّحريم» و«مرجعياتها الدّهنيّة» وآثارها الرّاسخة في العَقل العربي، وفي الأعم الأغلب من الأبنية والهياكل والشّكيلات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسّياسيّة، والبُنّيات الثقافيّة، الدينيّة والسّياسيّة والأيديولوجيّة العميقة، القائمة، الآن، في مجتمعات بلاد العرب ودولهم وأقطارهم المُشْتَطاة، والآيلة إلى التّفكّت

وفوق ذلك، لم تُعمد المُقابلة، وهي تَلامِسُ الواقع الزّاهن، أو ما يُسمّى بـ«الرّبيع العربي»، عَبرَ الأسئلةِ الثّلاثيةِ الأخيرةِ التي استغرقت، مع جميع إجاباتها، نحو صفحةٍ واحدةٍ فحسب، إلى إثارةِ نقاشٍ حيويٍّ، مع المُفكّر الذي تُحاورهُ، يُنبِخ للقرّاء من النّاس أن يُعرّفوا، بوضوحٍ ساطعٍ ودقّةٍ تامّةٍ، أينَ يَقِفُ صادق جلال العظم من هذا الذي يجري، الآن، في بلادٍ كان هُوَ من أبرز من سعى من بين مُفكرِها إلى تفكيك بُناها المجتمعيّة والسّياسيّة والثقافيّة ونَقْدِها نقداً جذريّاً، بحسب ما قال من أسهم في ذلك الجهد الفكري من هؤلاء المُفكرين عن كتاباتهم أو بحسب ما كان قد قيلَ عنها وما لا يزل يُقالُ حتّى اللّحظة.

وهل ثَمّة من شيء غير التّقدّ الجذري، الصّارم المؤصّل عقلياً وحضارياً وإنسانيّاً، يُمكنُ الذين تَحلّقوا، أو لِنَقْلُ الدّينِ لم يتقدّموا على نحو لافِتٍ من النّاس، إنّ هُم أخذوا أنفُسَهُم بخلاصاته، من امتلاكِ إدراكٍ مغرّفي رصينٍ يُؤهلهم للشّروع في أخذِ أنفُسَهُم، وأوطانهم، وبلادهم بأسرها، إلى مُستقبلٍ إنسانيٍّ زاهرٍ طالَ أمَدُ تَقاعُسيهِم الارتكاسي المُقرّف، وتطاوَلتْ أزمَنَةُ عَجْزِهِم الاستلابي المُذلّ، عن البَدْءِ في غَدِ الخُطى صوبَ مَداراتهِ المفتوحة على الحَيَاةِ الإنسانِيّةِ الحَقّةِ في أزمَنَةِ يتسارعُ إيقاعُها الحضاريّ على نحوٍ لا يتبيّحُ أمامهم، إنّ هُم مكثّوا على ما هُم عليهم، إلّا متابعة العيش في أقبيةٍ جحيمٍ أرضيّ هي الواقع القائم الآن، أو في مزرعة حيواناتٍ لَمّا تُشتأَنسُ بَعْدَ، أو في قاعاتٍ متحفٍ مُغتمٍ يَصُمُّ أشلاءً وهياكلَ كائناتٍ مُنقِرِضةٍ

”

كانَ مُفَكِّرونَ وكتاب

وسياسيون وحزبيون

ومقاومون ومناضلون

ودعاة حُرّيّة وأصْحاب

رأي ومواقف وتصورات

ورؤى، قد بَشَّروا النّاسَ،

وأطلقوا توقُّعاتٍ دعائيّةٍ لم

يُؤصِّلها عَقلٌ علميٌّ تحليليٌّ

رَصِينٌ

“

سُبل التّهوض العَرَبِيّ، والتّأسيس، معرفيّاً، لإمكانيّة وضع خطط استراتيجيّة وبرامج عمل واقعيّة، ربما كانَ لَوَضْعِها وإقرارها وتوفير الموارد والمتطلّبات اللازمة لتنفيذها أن يُغيّرَ وجه الواقع العربيّ القائم الذي يُسوّد قُبْحُهُ عَيْشُ النّاس

وربّما كانَ للانخراط الفِعلِيّ من قبلِ حامليِ اجْتِماعِيّ، راسِخٍ ومُتماسِكٍ وذِي مَصْلَحَةٍ في التّغيير وَقَدْرَةٍ على إحداثهِ، في مساراتِ عملٍ حيويٍّ يُفْضي عبورَها، بِدَأْبٍ ومُثابرةٍ، إلى تنفيذ تلك الخطط والبرامج وتحقيق أهدافها، أن يفتَحَ أمامَ الغربِ، وأمامَ غيرهم من أهلِ بلادِ العربِ وساكنيها، دروبُ الانتقال من واقعٍ قائِمٍ يرفضونه إلى واقعٍ منيرٍ مُمكنٍ يتوقَّونَ إليه، ولكنّهم لا يَعرِفونَ كيفَ يفتَحونَ أبوابَهُ لِبِشرِعوها في حَظْوٍ واثقٍ يُمكنُهم من دُخولِ مَدَارِئِهِ المُضِيبَةِ، وتَبَيّنِ مُفَكِّياتِ مَساراتِهِ المُفْشُوخَةِ عَلى الإمكانِ الفِعلِيّ عَبرَ التّجسُّدِ في واقعٍ حَيٍّ يَتَحَقَّقُ إدراكُهُ في مَجْرى صيرورةٍ دائمةٍ تُفَنِّحُهُ عَلى إمكانيّةِ بُلُوغِ أَقصى مُفَكِّياتِهِ ولكنّ هذا لم يحدث أبداً في الواقع العربي، ولم تتطرّق المُقابلة للسؤال عن أسباب العجز عن تحقيقه، وكانَ المُفكّر والمناضل اليساريّ الجذري صادق جلال العظم لم يكن واحداً من أبرز دعاة والسّاعين إليه، بل ومن المُبشرين بقرب قدومه وكأنّما هو يراه بأنّ عينيهِ سائراً نحو التّجسُّد واقعاً في الواقع؟

كانَ مُفَكِّرونَ وكتابَ وسياسيون وحزبيون ومقاومون ومناضلون ودعاة حَزْبيّة وأصْحاب رأي ومواقف وتصورات ورؤى، قد بَشَّروا النّاسَ، وأطلقوا توقُّعاتٍ دعائيّةٍ لم يُؤصِّلها عَقلٌ علميٌّ تحليليٌّ رَصِينٌ، وكُلٌّ حَسَبَ اتّجاههِ الأيديولوجي، ومنظوره الرّؤيويّ، وموقفهِ السّياسِيّ، وتصوّراتهِ ومعتقداتهِ، ورؤيته الكليّة للعالم، بقرب قيام واقعٍ عربيٍّ جديدٍ ينبثق من شُقوقِ أقبيةٍ ماضٍ بعيدٍ، كانَ ذهبيّاً، وسُبعُادُ إحياءِ نَمُوذِجِهِ الحَضاريّ والسّياسِيّ الإسلاميّ الشّامِلِ والخالدِ (السّلفيّة الإسلامية بجميع تياراتها وتفرّعاتها وتبايناتها)؛ أو

النقد الذاتي والتأكيدات غير المؤصلة

بالطبع، ليس لهذا الأمر الذي لم تَمَنّحهُ المُقابلة الأولويّة التي تُفليها الحاجة الماشّة إلى تشخيص الواقع الزّاهن من منظورٍ فِكرٍ راهنٍ يَعرّكُ نَفْسَهُ أمامَ بَصائرِ النّاسِ في مَرايَا تَبصّراتِهِ المُؤصّلة، أن يُفَقِّدَها قيمتها اللافّة المتعلّقة، أسئلة وإجاباتٍ، بإعادة تقديم المُفكّر صادق جلال العظم، مَساراً فلسفيّاً، ونهجاً فِكريّاً نقديّاً، ومؤلفاتٍ تأسيسيّة، لجيلٍ جديدٍ، أو لأكثر من جيلٍ من قُرّاء العربية، وإنّما

يُشير إلى إضاعة فرصة ثمينة كانت مُتاحةً للتّعرّف على ما قامَ به، أو ما لَمْ يَقمُ به، المُفكّرُ نَفْسُهُ، وعلى لِسانيهِ مُباشرةً وبلا وسيط، من مُراجعاتٍ نقديّةٍ تعتمدُ منهج التّقدّ الدّاتي، الذي كانَ هُوَ من أبرز ممارسيهِ في عالمنا العربي عقب هزيمة العام 1967.

أصاغ المُحاوِرُ والمُحاوَرُ فُرْصَةَ المُراجَعَةِ المعرفيّة والتّقدّ الدّاتي، التي كانَ يُمكنُ اقتناصُها عَبرَ أكثر من سِياقٍ تضمّنَتِ المُقابلة، ولا سيما ذاك الذي تتناولُ ما كانَ المُفكّرُ قَدْ أنتجَ هُوَ بَنُّهُ في النّاس من فِكرٍ سياسيٍّ واجتماعيٍّ نقديٍّ، وما صاغه من خُلاصاتٍ معرفيّةٍ استهدفت إضاعة

يُتَحَصَّلُ عليه عبر استجلاب (استيراد) نموذج حضاري وسياسي (رأسمالي ليبرالي غربي أو اشتراكي دكتاتوري أممي، أو غير ذلك) قائم الآن في حاضر بلاد شُغوب وأمم أخرى، ويرادُ له أن يَسُوذَ ليخْلُدَ في جميع أرجاء العالم، ومن ضمنها بالطبع، بلاد العرب (التيارات الليبرالية العديدة، المُستَغْرَبُ والمُسكون بعضها بأسطورة الرّجل 'الإنسان' الغربي الأبيض وبمبدأ المركزية الغربية، والأحزاب والقوى والتيارات الأممية الشيوعية أو الاشتراكية المأخوذة بتجربة الاتحاد السوفياتي ومنظومة الدّول التي تدورُ في فلكه)؛ أو قد يُسْتَنْبِثَ نموذجه الحضاريّ السّياسي في ثربة الواقع العربي القائم الآن، وذلك عبر تجميع مكوناتٍ متفرّقةٍ يتمّ انتقاؤها من ضُلب الثقافة العربيّة الغافية في الكتب، أو المحفوظة في صدور النّاس وفي غُقول كِبَارِهِم،

نَسْأَلُ أَنْفُسَنَا ومُتَّفِقِينَ ومُفَكِّرِينَ ومُسَيِّرِي شُؤُونَنَا والقابضين على مَصَائِرِنَا مَنْ الحُكَّامُ المَحْكُومِينَ: لماذا لم نَتَقَدَّمْ نَحْنُ عَلَى نَحْوِ ما تقدّم، وبِقَدْرٍ ما تقدّم، غَيْرِنَا مِنْ الأُمَمِ والشُّعُوبِ في دَرُوبِ الحَضَارَةِ الإنسانيّة والّرقيّ الوجوديّ؟! «

والغروبيّة والغروبيّة المتعدّدة) وربما كان للنموذج الحضاري المنشود، في تصوّرٍ آخر، أن يتحقّق من خلال تفتيت مكونات ما هو قائم في الواقع، وما يُزْتَجى قِيَامُهُ في التّصوّر، ووضع كلّ هذا الفُتات في سلّة خياراتٍ تتّم غربة ما تحتويه من مكونات وفق منهج توفيقٍ تلفيقيّ تصالحيّ مُساوم، يُرْجَحُ تصوّرًا مُستقبلياً بعينه ولا يُقصي سواه، ويتّوخّى تبهيت الصراعات، وتمكين العرب والمسلمين من الاحتفاظ بهوياتهم الذاتيّة، ومكونات ثقافتهم الأثيرة، وحضاراتهم القديمة المُتَعَيّ بها، والعيش، في الوقت نفسه، في قلب حضارة عالمٍ جديدٍ، حديثٍ، لا يستقيم العيشُ في مداراته الحضاريّة الشاسعة مع هذا التّوفيق والتّلفيق

والوَسْطِيّة العجفاء وثقّة، في حقيقة الأمر، اتجاهات أيديولوجية عديدة ومتغايرة وذات تصوّرات مُستقبليّة أخرى لما ينبغي أن يكونَ عليه أيُّ «واقع مُمكن» يُمكن للعرب أن ينتقلوا إليه، أو أي نموذجٍ حَضاريّ يُمكنهم العيش بسعادةٍ في رحابه وهم يُغادرون واقعاً قاتماً يهلكهم العيشُ فيه ويُسوّدُ غِبْشَهُم، غير أنّها، جميعاً، رغبويّة أو طوباويّة أو مَاصُويّة صَمِيّةٌ مُسْكُونَةٌ بحنينٍ أُسطوريّ إلى منابع الحضارات البشرية الأولى، وهي هامشيّة في كلّ حال، وتكادُ لا تبتعدُ، من حيث منهج التفكير أو التّخييل الأيديولوجي، إلا قليلاً عن التيارات التي تضمّنتها الفقرات الأخيرة ذات الصّلة.

نبوءات تبشيرية وسؤال جذري مركب

ليس لنا في ضوء ما كَتَفْتُهُ بضغ الفقرات الأخيرة، إلا أن نُوجّه إلى المفكّر صادق جلال العظم سؤالاً مُرْكباً أغفل مُخاوِزُهُ، أو نسيي، أو ربّما لم يُدرك أهميّة توجيهه إليه، في هذا الزّمن التّوخشيّ الذي تفيضُ أنيابُ فُكْيِهِ الرّزّاء على رقابِ العَرَب: ما هي في تقديركم، الآن، الأسباب التي حالت دون تحقّق توقّعاتٍ قاطعة كنتم قد أطلقتموها في كتابكم «نقد الفكر الديني» بشأن الحراك التّهضوي العربي، والتّحوّل الصناعي الاشتراكي الجذري، وأيلولة الموقف الديني الغيبي إلى انهيار تام، وتحويل هذا الموقف (أي الموقف الديني) إلى مزقٍ تتوازي، مهزومة وخائبة، خلف أشلاء مجتمعٍ إقطاعي تقليديّ مرّقته الآلة الصناعيّة ونخرت عظامه، كما كنت قد قلتُ مُؤكّداً، «التنظيمات الاقتصادية والاجتماعيّة الحديثة»؟

كيف ترى الأمر، الآن، إذن؟ ما الذي أجهّض توقّعاتكم؟وما المعطيات والمُسوّغات التي استندتم إليها لإطلاق مثل هذه التّوقعات المُؤكّدة وأنتم، فيما أعلنتم في الكتاب نفسه، كنتم تُحلّلون الواقع الذي تقاربونه على نحو جدليّ جذريّ، تاريخيّ وعلميّ، ونقدّي عميق ونفّاذ؟ كيف كان لكم أن تُظِلّفُوا مثل هذه التّوقعات اليقينيّة في ذلك الزّمن؟ ما الذي جعلكم تفعلون ذلك على هذا النّحو اليقينيّ الذي ترفضون، عن حقٍّ، لجوء غيركم إليه وتعتبرونه مثلبة تُجافي منطق العقل؟ وهل ثمة من يقينٍ تتصوّرون إمكانية إحرازه في دراساتٍ وبحوثٍ تتعلّق بعلوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة، والعلوم الإنسانيّة عُموماً؟

وفي حقيقة الأمر، فإنّ هذا السّؤال المُركّب لم يَكُنْ ليُومِضُ في عقلٍ قاريّ، أو يُخْطِرُ في بالٍ مُتَفَحّصٍ للواقع

العربي في أيّ من أزمنة حاضره البعيدة أو القريبة، ناهيك عن راهن زمانه، لولا أن المُفكّر الماركسي، والنّاقّد المادي التاريخي الجدلي، العلمي العلماني التّحليلي، والجذري الصّارم، صادق جلال العظم، قد أكّد للنّاس، في أواخر ستينات القرن الماضي وبدء سبعيناته، وتحديدًا في كتابه «نقد الفكر الديني»، ما نُصّه «إننا نمزّ في طور نهضة مُهمّة، وبانقلاب علمي وثقافي شامل، وبتحويل صناعي واشتراكي جذري»، وما ذلك إلا «لأننا تأثّرنا إلى أبعد الحدود بأخطر كتابين صدرا في القرن العشرين: «رأس المال» و«أصل الأنواع».

ولم يكن للمفكّر الجدلي والنّاقّد الجذريّ أن يكتفي بهذا الإعلان الأيديولوجي الصّارخ، غير المُؤَصّل بأيّ مُعطى حقيقيّ، أو مُؤسّرٍ جادٍّ، أو وقائعٍ فعليّةٍ خلّلت بعَمقٍ وحصافةٍ، أو أحوالٍ مُتَحَرِّكةٍ تُنبئُ مُؤشّراتٍ صيرورتها بمآلاتٍ مُعيّنة، وإنّما ذهب، انطلاقاً من هذا الرّعم التّبشيريّ اليقينيّ، وتأسيساً على نتائجهِ الاتيّة خُثْماً على أطباق «حتميّة التّاريخ» المُتصوّرة ذهنيّاً فَحَسب، إلى إطلاق نبوءة تبشيريّة تكفي لأخذ البشرية بأسرها إلى مَسَارٍ حَضاريّ حيويّ، سامٍ ونّبيل، لم تَعْهَدْهُ أبداً، وإلى مدار وجوديّ خَلّاقٍ ومُتَجَدِّدٍ لم تُكُنْ لتتصوّر وجوده، أصلاً

تقول هذه التّبوءة، وبالحرف الواحد «بالنسبة إلينا يبدو أنّ الموقف الديني القديم الممتلئ بالظُمأنينة والتّفاؤل في طريقه

إلى انهيار تام»، ثمّ تُزِدُفُ بتأكيد دعائيّ آخر يخطئه قَلَمُ صاحِبها لِيَبْلُغَ النّاس، باطمئنانٍ فريد وثقّةٍ ليس لمثلي، ممن عاشوا ذلك الزّمن فعاليّنوه وعانوا سوداويّته وامتلأوا بأشواقٍ تجاوزه ومراراتٍ إجهّاضها، أن يتبيّن مُضدّزهما، أمراً عظيماً لم يكن التّاريخُ مُهيئاً من قبلٍ صانعيهِ لإحداثه «لقد ولّى بالنسبة إلينا الموقفُ الحارِزُ الإيجابيّ نحو الدّين ومُشكلاته مع أشلاء المُجتمع التقليديّ الإقطاعيّ الذي مرّقنهُ الآلة ونخرت عظامه التّنظيمات الاقتصاديّة والاجتماعيّة الحديثة». (أنظر: صادق جلال العظم: نقد الفكر الديني، دار الطليعة

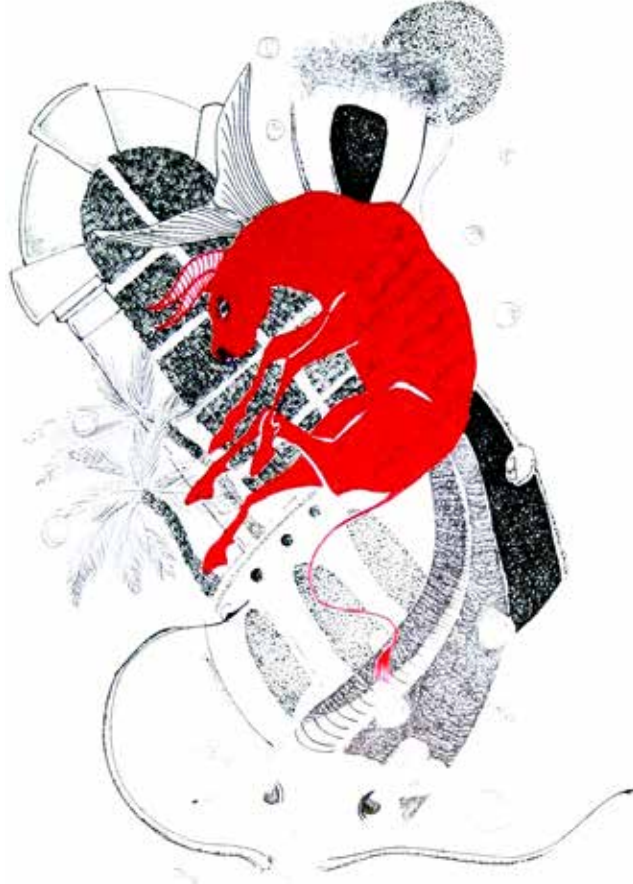
للطباعة والنشر، بيروت، الطّبعة الثانية، تشرين الثاني (نوفمبر 1970، ص 20 - 21)، وخلافاً لكلّ هاته التّبوءات التّبشيرية المسكونة بيقينٍ لا يَغرُفُ مُضدّزُهُ إلا مُظِلّفُوها، وجدنا أنفسنا، نَحْنُ العرب وأهلُ بلاد العرب، في نهاية طريقٍ هو نقيضُ ذاك الذي قَبِلَ لنا إننا نخطو فيه لبنني نموذجاً حضارياً يليقُ بإنسانيتنا، فما وجدنا إلا نقيضَ ما سَعَيْنَا إليه، وما وقّع إلا نقيض ما توقّع مُفكّرُونا الاجتماعيون والسّياسيون وقوَعُهُ، وما وعدنا به القادة السّياسيون الأَفْذاذُ: انفجارُ هُوِيّاتٍ شَطَى البلاد وفُتّت غَزَى لُحْمَتِها، وأصوليّةٌ مُتَطَرِّفةٌ من كلّ نوعٍ

وشكّل ولون، وصراعات عرقيّة وطائفية ومذهبية وأيديولوجية دامية، وإرهابٌ أَعقى، وتدخلاتٍ خارجيّة، وتمتدّد استعماريّ مُتَعَدّدُ الوجوه والأقنعة، وغير ذلك من قَبيلِهِ وغِزاره كثير مما لَمْ يُفْض، ولَمْ يُفْضِ إلى شيء أبداً، سوى الدّمار والخراب والهلاك والموت.

ولخلاصة الأمر أن تقولَ لنا الآن، كما كانت قد قالت لنا في مرّاتٍ عديدةٍ قَبْلَ الآن: ليس الانهيار الشّامل إلا نتيجة حتميّة لإخفاقٍ شاملٍ تَعاقَبَتْ في سياقه «نكبات» و«نكسات» و«هزائم» و«انفجارات» و«اضطرابات» و«قلّ واحترابات» شتّى. وليس لهذه جميعاً إلا أن تتابعُ المُجْجِء، من كلّ صوبٍ وحدبٍ، ومن حيثٍ تتوقّع أو لا تتوقّع، ويتمظهراتٍ مُتغايرةٍ هي أشدُّ وطأةً وأعمّ

إهلاكاً من كلّ سابقاتها، طالما تابع هذا الإخفاقُ الشّاملُ الخُصُورَ في أقبية المجتمعات العربيّة ودهاليزها المُعتمة، وفي ثنياتِ غُقولِ العرب، حُكّاماً ومحكومين، وفي أطواء ضَمائرهم ووجداناتهم التي نُسِي وُجُودُها من قَبيلهم، أو أُجِلَ إغفالُها، أو غُبِثت بِمَا يُفَقِّدُها فِطْرَتَها، ويُبْطِلُ دَوْرَها في إنتاج الأفكار والرؤى المُستقبليّة الخَلّاقة، مِنْ مُعْتَقَداتٍ وتُصوّراتٍ وتَهَيّئاتٍ لا تُنبِغُ إلا مِنْ وهَمٍ ولا تُنتِجُ من الوعي إلا زائفةً ولَعْلَهُ كانَ على المُقابِلة، المنشورة في مجلّة «الجديد» أن تتساق مع مقاصد هذه المجلّة التّنويريّة إلى مدئٍ

ليس الانهيار الشّامل إلا نتيجة حتميّة لإخفاقٍ شاملٍ تَعاقَبَتْ في سياقه «نكبات» و«نكسات» و«هزائم» و«انفجارات» و«اضطرابات» و«قلّ واحترابات» شتّى. وليس لهذه جميعاً إلا أن تتابعُ المُجْجِء، من كلّ صوبٍ وحدبٍ، ومن حيثٍ تتوقع أو لا تتوقع، ويتمظهراتٍ متغايرة



الرأسخة ب»أسطورة عبء الإنسان الأبيض»، إلا عرقين ذويين عاجزين، بطبيعة جوهرهما الدوئي الثابت، عن أن يُنجزا حضارة إنسانية ذات قيمة تُعادل ما لحضارة الإنسان الأبيض من قيمة أو تفوقها، فلا يكون لهما، وقد عجزا عن إنجاز تلك الحضارة، أي قيمة تؤهلها لامتلاك حق أن يتبوّءا مكانة وجودية ذات قيمة في مدارات الوجود الإنساني، التاريخي الحضاري، المتنوّع الخلاق. وبخسب ما يُمليه العقل ومنظومات القيم الإنسانية الراسخة، فإنّ لاعتناق مثل هذا التّصور السّكوني الجامد عن أعراق وهويات ذات جواهر ماهوية راسخة في ثبات، ألا يُناقض حقائق العلم وفطرة العقل الإنساني فحسب، بل إنّه ليجافي جوهر الإنسانية ومعناها فيما هو يُفارق، بل يُناقض، على نحو صارخ، قوانين التطوّر الحضاري، ومنطق الحياة، وجدلية التاريخ.

إنّه تصوّر غنضريّ فارغ وبغيض في آن معاً، فلا هو يستقيم مع حقيقة تداخل الأعراق والأمم عبر هجراتها وغزواتها المتبادلة ومضاهراتها وشبكات علاقاتها المتنوعة التي أفضت إلى امتزاج دماها واندماجها وتفاعل مكونات ثقافتها وتلاقي مصالحها، ولا هو يُدرك الثروس المستلزمة من قراءة ظاهرة الحضارة الإنسانية كظاهرة شاملة، ولا هو يأخذ في اعتباره المنطق التاريخي للناظم نشوء الحضارات الإنسانية وارتقائها واضمحلالها، وأنسِراب مُكوّناتها الجوهرية وعناصرها الحيوية في مرجل تخلق نموذج حضاريّ جديد، كي يذرك، بتمغنيّ خفيف، قواعد قانونها الداخليّ وكيفيات عقله وآلياته الحاكمة تجلياتها المتنوعة على نحو مُتزامن أو مُتعاقب، مُتعدّد الأحياز الجغرافية والمساحات والأمكنة، ومتباين الأولويات والاهتمامات، ومُتنوّع الأبعاد والمدارات والآفاق والرؤى للعالم، في حضارات إنسانية متفاعلة تكتب فضولاً مُتعاقبة، مُتداخلة ومُترابكة، من فضول مغامرة الإنسان السّاعي، بدأب لاهب وتوق دائم لا ينطفئان أبداً، ولا ينتهيان، إلى إدراك تحقّق حضاريّ تاريخيّ مُمكن، وكفّال إنسانيّ وجوديّ مُحتمل، هُما، دائماً وأبداً، أعلى وأسمى.

ذهنية التحريم وكنية لعنته

ما إن استوفت المُقابلة مسألته الاستهلاكية المُتعلّقة بالتكريم الشّخصيّ والجوائز الغربية المرموقة؛ ذات الاحترام والهيبة والمصادقية، في مُقابل الجوائز العربية التي رآها المُفكّر ضيعة تنور حولها شكوك وتساؤلات وأتهامات، حتّى شرّعت في فتح نفسها على موضوعها

المنسوب إلى «العرب» كاسم جنس جّامع، ينسحب على كلّ فرد من أفراد هذا الجنس، أي أنّ لإعمال هذه المقولة أن يُبيّن، بجلاء، إنّ القائلين ب«عقدة النّقص» التي تتملّك العرب إزاء الغرب (الأوروبي والأميركي) والمرّوجين لهذه الفكرة (القناعة) من العرب، هم على الأرجح أوّل من شَعَر بهذه العقدة، فأسقطوها من أنفسهم على غيرهم من أبناء جنسهم، أو قومهم، أو أمّتهم وإلى ذلك، فإنّ فرضيّة أن يكون الفُكّر نفسه مسكونا بهذه العقدة إزاء الآخر الغربي، تُصبح مُمكنة، وقابلة للتحقّق من حقيقة وجودها غير مُراجعة كتاباته وأقواله وآرائه وتصريحاته ومواقفه التي تلامسها وتجلّي حُضورها الطّاغي في كيانه.

هكذا نراه لا يرى الإنسان الأبيض، ولا سيما الأوروبي الغربي والأميركي، وربما على نحو جوهريّ ماهويّ ثابت وزاسخ، إلّا إنساناً سامياً مُتفوّقاً عالي الشّأن والقيمة والدّور الوجودي، وذلك مُقارنةً بالعربي الذي ينطق لُغته الحيّة، وينتمي إلى ثقافته وينتسب عبرها إليه، أو ربّما مُقارنةً بالعزقي الآخر الذي قد يرى، أو يشعر أو يزعم، أنّ جذوره البعيدة، المُوغلة في القَدَم، تُعوذ إليه وهما العزقان اللذان قد لا يراهما الوعي الرّائف، اللاعلميّ واللائسانيّ، والمسكون بقناعة تُشارف حدّ العقيدة

والّتساؤلات حول هذا الموضوع، ولذا سنكتفي، هنا وقبل الانتقال إلى السّؤال الثالث وإلى ما بعده إن اقتضى الأمر، بإطلاق تساؤلٍ وتعقيبٍ قد ينطويان على تفسير يظلّ مُغلّقا إلى أن يتوفّر ما يُعدّله، أو يثبت نقيضه، فتأخذ بهذا، أو نشرع في مناقشة ذلك، وفق إملاء العقل المتفحص الرّصين.

يتعلّق التّساؤل المُحقّ، والمُتداول بتواتر لافِت، بالمعطيات والمُسوّغات وأسلوب التّفكير ومنهج التحليل والمقاصد والأغراض التي تُمكن الفُكّر، أو غيره ممّن يقرّؤون فيستوعبون، ويُعملون عقولهم من التّاس فيدركون ويفهمون، من إطلاق الحُكم التّغميميّ القُطعي الذي يقول إنّ الجوائز والأوسمة والميداليات الفكرية والأدبية والعلمية الغربية جميعاً، وضمنها «نوبل» و«غوته» و«إراسموس» تتسم، بلا ريب أو ظلّ شكّ، بالاحترام والهيبة والمصادقية أقلّا يشهد المُفكّر الذي اختار إطلاق هذا الحُكم، كما نَشهد نحن وغيرنا من التّابِ المشتغلين في العلم والفكر والإبداع والفن والأدب والإعلام في جميع بقاع الأرض، بما ينهال على الأعم الأغلب من جوائز الغرب، من كلّ صوبٍ وحده وبدوافع مُتباينة ولأسباب عديدة ومُتغايرة، من «شكوك وتساؤلات وأتهامات»، مُحقّقة أو باطلة، تطال كلّ ما يتعلّق بهذه الجوائز، وفي مقدّمتها «جائزة نوبل» التي هي الجائزة الغربية الأكثر شهرة واحتراماً وهيبة ومصادقية على ما قد يتصوّر المُخدوغون، أو المُرتاحون إلى أوهاهمهم، أو الرّاضون بأنّهم الأدوار المُتوطّية بهم، أو تلك التي أرادوها لأنفسهم، من التّاس.

أما التّعقيب، فيتناول تجاهل المُفكّر صادق جلال العظم لسؤال مُخاوره بشأن ما «ينبغي عمله لنشر الثقافة العربية في العالم وجعلها تصل إلى التّاس خارج أسوار العالم العربي»، فأقول إنّ ارتباط هذا التّجاهل بِمُقولات وخلاصات تُحقّر الثقافة العربية وتُبّخس قيمتها، كتلك التي يَعتنقها العظم كما لو أنّها حقائق ثابتة ومطلقة، أو مُسلّماتٍ وبديهيات، يتكرّر ورودها، والتّأسيس عليها، في مؤلفاته ذات الصّلة، وفي محاضراته ومحاوراته، إنّما تُشي، بل إنّها تُبيّن، قناعته بأنّ العربيّ المُتخلف (وليس الذي لم يتح له أن يتقدّم كم تقدّم غيره من شُغوب وأمم) يُعاني عُقدة نّقص، ربّما مُزمنة، إزاء الآخر المُتقدّم أياً كان هذا الآخر أو ربّما، وعلى ما تُرجّحه سياقات التحليل والمقارنات، إزاء الإنسان الأبيض الغربيّ المُتقدّم (الأوروبي والأميركي) على الأغلب.

وبطبيعة الحال، فإنّ ما ينسحب على «العربي»،

أبعد وأعمق، وذلك بأنّ تُطرح سؤالاً مُباشراً، مُحكم الصّوغ شديد الوُضوح، فلا تنطوي صياغته على مغالطة جوهرية، أو تتضمّن بذرة إجابة تُلمّح إلى منحيّ تصوّريّ تُشتقى منه، وذلك كي تُحصل، أي «الجديد»، على إجابة المُفكّر عنه على نحو يستجيب لما يكتسبه السّؤال المُباشِر الصّريح، في هذا الأوان الانتقاليّ الفادح، من أهميّة وإلحاحيّة تجاوزتا حدود ما كان قد اتّسم بهما أيّ سؤالٍ في أيّ وقتٍ سابقٍ، أو زمنٍ، أو أوانٍ.

سأبادر، هنا، إلى إدماج عددٍ من أسئلة المُقابلة التي شتّت تُعدّد موضوعاتها، الثّابِت من تلُفٍ أوروبيّ للقيام بجولة مشهدية في ذُروب ذاكرة المُفكّر الانطباعية وأزقتها، الجوازٍ وبعثه وسطّحه، بأسئلة لم ترد فيها وإن كانت قد أُلحِت، خفيفاً، إلى بعض منها، وذلك عبر إعادة صوغ جميع هذه الأسئلة في سؤالٍ مُركّبٍ ذي جذرٍ وحيد: لماذا عجزت كلّ الإجابات التي قدّمها الفكر العربي على سؤال النّهضة عن فتح ثغرة، أو حتّى كؤّة صغيرة، في هذا الجدار الصّلد الذي يَحول دونّ بلاد العرب والخطو في دروب نَهضة حُضارية شاملة؟ نَهضة تُمكنّ العرب وغير العرب من أهل بلاد العرب من تشييد نموذج حضاريّ مدنيّ جديد يتوقّون إلى تشييده لتأمين حاجاتهم على نحو يُعزّز ثقّتهم بقدراتهم، ويمكّنهم من التّحكم في مواردهم الماديّة والبشريّة وتسخيرها، جميعاً، لخدمة نهضتهم المستمرة التي تُؤمّن لهم القدرة على إدراك لُحمتهم، وممارسة سيادتهم، وتقدير مضائريهم بأنفسهم؟

وبتواصل مع ما تضمّنه هذا السّؤال، وبإيجاز أكثر وربّما بِدقّة أعلى، لعلنا نَسأل أنفسنا ومُتفّيينا ومُفكّرينا ومُسيّري شؤوننا والقابضين على مضائرتنا من الحُكام المُحكّومين: لماذا لم نتقدّم نحن على نحو ما تقدّم، وبُقدر ما تقدّم، غيرنا من الأمم والشُعوب في ذُروب الحضارة الإنسانية والرّقيّ الوجودي؟!

تبخيس الأنا العربية واحترار ثقافتها

وإذ تُحقّزنا رغبة عميقة في الاستيعاب والإدراك والفهم، على توسيع الجوار مع هذه المُقابلة المهمّة عبر تجسيد الجزص على التّطرّق لمواضيع أخرى ذات أهميّة وأولويّة، فإنّ التزامنا بمنهجية التّعقيب الجاد يمنعنا من الاستمرار في طرح المزيد من الشّكوك والتّعقيبات



إنّ القائلين

ب«عقدة النّقص» التي

تتملّك العرب إزاء الغرب

(الأوروبي والأميركي)

والمرّوجين لهذه الفكرة

(القناعة) من العرب، هم

على الأرجح أوّل من شَعَر

بهذه العقدة، فأسقطوها

من أنفسهم على غيرهم

من أبناء جنسهم، أو

قومهم، أو أمّتهم



الرئيس جاعلةً من عبارة «لَعْنَةُ التَّحْرِيمِ» التي تُحيلُ على مُضطَلَحٍ مُفْهُومِيٍّ مُتداوِلٍ وعلى ظاهرةٍ مُهِمَّةٍ في الأعم الأغلب من مجتمعات بلاد العرب وثقافتهم، أي «ذهنيَّة التَّحْرِيمِ»، ثاني جزأين في بنية عنوانها الرئيس الذي يَفْرُزُ هذه اللَّعْنَةُ باسم الأكاديميِّ والمُفَكِّرِ والنَّاقِدِ الجذريِّ «صادق جلال العظم».

ومعلومٌ أنَّ العَظْمَ قد اشتهرَ وذاع صيته، كمُفَكِّرٍ ونَّاقِدٍ، بسبب الملاحقاتِ والمضايقاتِ وأشباهِ المِحنِ التي تعرَّضَ لها جرَّاءِ إقدامه، في توقيتينِ مُلائمينِ لإثارةِ ضُجَّةٍ إعلاميَّةٍ كَفيْلَةٍ ببناءِ الصَّيتِ وتكريسِ الشُّهرة، على نُشرِ كتابينِ يتعلَّقانِ بتحليلِ بعضِ تجلياتِ هذه الذَّهنيَّة- اللَّعْنَةُ في الثَّقافاتِ والمجتمعاتِ العربيَّةِ والإسلاميَّةِ، ونقدِها نقداً جذرياً، وما هذان الكتابانِ إلا «نقدُ الفكرِ الدينيِّ» الذي نُشرَ في تشرين الثاني (نوفمبر) من العام 1969، عقبِ نحو عامينِ من هزيمةِ

العرب، كُلِّ العرب، على يدِ إسرائيلِ في العام 1967، و«ذهنية التَّحْرِيمِ» الذي نُشرَ في العام 1997، وذلك بعد نحو ثلاثةِ غُقود من صدورِ الكتابِ الأوَّلِ الذي جاء مَسْبوقاً بكتابٍ آخرَ حَقَلَ غُنوان «النَّقدُ الدَّائِي بعد الهزيمة» كان قد صَدَرَ في كانون الثاني (يناير) من العام 1969.

وقد كانَ لمتابعةِ المُفَكِّرِ صادقِ جلالِ العظم كُلِّ صغيرةٍ وكبيرةٍ تعلَّقتِ بما أثارتهِ هذه المؤلَّفاتِ والكتبُ من رَدَّاتٍ فعلٍ وتعقيباتٍ وتعليقاتٍ ومُساجلاتٍ فكريَّةٍ أو سياسيَّةٍ، وحرصه الدَّؤوبُ على الزدِ على أغلبِها ونشرِ هذه الرَّدودِ في ضُحفٍ ومجلاتٍ ووسائلِ إعلامٍ عديدة، ثُمَّ إعادةِ نشرِها في كُتُبٍ توالَتِ طبعاتها، أو نُقِحتْ وزيدَ عليها لطبعٍ من جديدٍ وقد تضمَّنتِ ردوداً ومساجلاتٍ ومقالاتٍ ناقدةٍ وضعها كُتَّابٌ ومُفَكِّرونَ وقَرَّاءٌ نقديونَ آخرونَ، أنْ يَرسُخَ الصُّلةُ ما بينِ المُفَكِّرِ والمنهجِ التحليليِّ الجذريِّ الذي اعتمده في مُقاربةِ موضوعيه الأثيرين «النَّقدُ الدَّائِي» و«ذهنيَّة التَّحْرِيمِ»، حيثُ يُدَكِّرُ العَظْمُ نفسهُ ويُدَكِّرُنا، مع كُلِّ طبعةٍ جديدةٍ من كتابه المتصلِ بالموضوعِ الأوَّلِ، بالرأيِ المُتَكَرِّرِ الذي يقول «إنَّه من أصلِ المادةِ الغزيرةِ التي تَمَّ إنتاجُها في العالمِ العربيِّ بعد الهزيمة، وتحتِ عناوينِ تتناولُ الهزيمةَ من وجوهاها جميعاً، لم يبقَ في الذَّاكرةِ الجمعيَّةِ العربيَّةِ (المُتَقَفَّةُ على أَقلِّ تقديرٍ) سوى ثلاثةِ أعمالٍ هي قصيدةُ نزارِ قَبَّاني» هوامشُ على دفترِ

النَّكسة»، ومسرحيَّةُ سعدالله وئوس «حفلةُ سَمَرٍ من أجلِ 5 خَيزران»، وكتابي «النَّقدُ الدَّائِي بعد الهزيمة» (الدكتور صادق جلال العظم: النَّقدُ الدَّائِي بعد الهزيمة، دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، دمشق، طبعةٌ جديدة، (نيسان) 2007، ص 9).

وكانَ المُفَكِّرُ، قد أسَّسَ لنفسه آليَّةَ متابعةٍ حثيثةٍ لما تثيره مؤلفاته النَّقدِيَّةُ الصَّادمةُ من ردودِ أفعالٍ واستجاباتٍ متباينة، وذلك منذُ إقدامه في العام 1970 على نشرِ طبعةٍ ثانيةٍ من كتابه «نقد الفكر الديني» تضمَّنتِ ملحقاتاً احتوى وثائقُ تتعلَّقُ باستجوابِ مؤلِّفِ الكتابِ وناشره أمامَ محكمةِ المطبوعاتِ في بيروت، وبقرارِ الاتِّهامِ الطَّنِّي الصَّادرِ عن عاطفِ فياضِ قاضي التَّحقيقِ، وقرارِ محكمةِ استئنافِ جزاءِ بيروت النَّاطرةِ في المطبوعاتِ القاضي بـ«إبطالِ التَّعَقُّباتِ الجاريةِ بحقٍّ» كُلِّ من المؤلِّفِ والنَّاشِرِ.

أما بالنَّسبةِ إلى كتابه «ذهنيَّة التَّحْرِيمِ» المُتَّصلِ بالموضوعِ الثَّاني، فقد غمَدَ المُفَكِّرُ إلى تجميعِ أغلبِ، إنْ لَمْ نُقَلِّ جَمِيعِ، ما تناوَلَ هذا الكتابُ أو تطرَّقَ إليه من غُرُوضٍ وتلخيصاتٍ وتعليقاتٍ وردودِ ناقدةٍ ومقالاتٍ ومُساجلاتٍ، وأعادِ نشرَها مشفوعةً برَدوده على بعضها، في كتابِ مُتابعةٍ واستدراكٍ ومراجعةٍ وتعقيبٍ وملاحقٍ، حملَ عنوانَ «ما بعد ذهنيَّة التَّحْرِيمِ، قراءةِ الآياتِ الشَّيطانيَّةِ، ردٍ وتعقيبٍ»، وصدرَ عن دارِ المدى في العام 1997.

ولعلَّنا نلاحظُ، هُنَّا، أنَّ عنوانَ المُقابِلةِ قد تأسَّسَ على نوعٍ من الثَّنَاصِ التَّحويريِّ المُتبَدِّيِّ في استبدالِ «اللَّعْنَةُ» بـ«الذهنيَّة» لصُوغِ مُضطَلَحٍ يتضمَّنُ الأوَّلِ إذْ يُبقي على ضلَبه، أي «التَّحْرِيمِ»، وإذْ يُحيلُ إلى ما يَنجُمُ عنِ إعمالِ ذهنيته من «لَعْنَةُ » تحيلُ، بدورها، إلى تلكِ الذَّهنيَّةِ السَّحريةِ الغيبيَّةِ التي تُصَلُّ تَفَجَّرُ «اللَّعْنَةُ» بمسِّ قَداسَةٍ المُقدَّسِ، أو وبالاجتراءِ على حُرمةِ المُحرَّمِ.

هكذا يتبدَّى التَّواشُجُ العميقُ ما بينَ ذهنيةِ التَّحْرِيمِ ولعنَّتها وتتكشَّفُ حقيقةُ أنَّ هذه اللَّعْنَةُ لا تُصيبُ الذينَ يَمَسُّونَ المُقدَّسَ أو يجترؤونَ عليه بإلقاءِ سُؤالٍ يُغيِّرُ ظِلَّ شَيْءٍ على قَداستهِ فحسب، وإنما تُصيبُ، في الوقتِ نفسِه وعلى نحوِ جَمْعِيٍّ أكثرَ فداحةً، أولئك الذينَ يعتنقونه عقيدةً وأسلوبَ حياةٍ ونَهجٍ إدراكٍ للعالمِ. وبالطَّبع، فإنَّ لِكُلِّ حالٍ ووضِعٍ تجلياتِ تصوُّريَّةٍ ومجتمعيَّةٍ عديدةٍ ومتغايرةٍ ترتدُّ جميعها إلى لعنةٍ واحدةٍ، غيرَ أنَّ كُلَّ هذه التَّجلياتِ ذاتِ الطَّليعةِ العقابيةِ الإرهابيَّةِ في كُلِّ وضِعٍ حالٍ، إنَّما تتكثَّفُ في خاتمةِ المطافِ، ولا سيما

في المجتمعاتِ التي تَكْبُخُ عُقولَ أهلِها «ذهنيَّةُ تَّحْرِيمِ» مُركَّزةً في سِخْرِ وَقَداسَةٍ وَغَيْبٍ، في نتيجةِ قصوى هي الجزمُ أنَّ من الحياةِ عبرَ العيشِ في قَبوٍ مُظلمٍ في انتظارِ انتقالٍ غَيرِ مُؤكِّدٍ إلى قُبَّةٍ مُنيرةٍ، أو عبرَ رَهَقِ الرُّوحِ بأمرٍ يُضدُّه حاكمٌ مُستبدٌّ، أو سُلْطَةُ دينيَّةٍ طاغيَّةٍ تُكْرِسُ نَفْسَها عِبرَ تَغْزِيضِ استبدادِها، وتؤسِّسُ سلطتها على اجتراحِ مُقدَّسٍ مُضطَنِّعٍ تتولَّى هي بنفسها التَّرويحَ له وجرَّاسَتَهُ.

ولعلَّ الأمرُ يتجاوزُ ما أشرنا إليه، لبيبِئَ بجلاءِ ساطعٍ، أنَّ «لعنةَ التَّحْرِيمِ» تمتلكُ قدرَةً هائلةً على الالتفافِ على كُلِّ شيءٍ فَتَجْعَلُ رافضي «ذهنيَّة التَّحْرِيمِ» من معتنقي العلمانيَّةِ، أو العلمانيَّةِ، من دولٍ ومُؤسَّساتٍ وأفرادٍ، يُمارسونَ التَّحْرِيمَ بطريقتهم وأسلوبهم، ومن منظورهم الخاصِّ، ووفقِ حاجاتهم وغاياتهم ومقاصدهم، وبغيةِ المحافظةِ على مصالحهم، وتكريسِها وتوسيعِها، وتأمينِ حمايتها في كُلِّ وضِعٍ وظرفٍ وشَرطٍ وحالٍ.

ولسنا في حاجةٍ، في هذا الحيزِ الصَّيقِ، للانزياحِ عَمَّا نحنُ بصددِه الآن، بغيةِ تقديمِ عشراتِ الأمثلةِ، بل المئاتِ من الأمثلةِ الدَّالَّةِ، بوضوحِ ساطعٍ، على التَّحريماتِ والانتهاكاتِ التي تقتربُها بلادُ الغربِ العُلْمانِيِّ بحقِّ خُرَيَّاتٍ وحُقوقِ الأقلياتِ وذوي الدِّياناتِ المُغايرةِ والثَّقافاتِ المُختلفةِ واللَّونِ غيرِ الأبيضِ، ولا سيما اللُّونَ

الأسودَّ، أو المائلَ إلى السَّوادِ، أو أيُّ لونٍ أبيضٍ لا يَتَوافَرُ على درجةٍ مُعيَّنةٍ من النُّصُوعِ البَرَّاقِ والصِّفاءِ السَّافِّ يُحدِّدها تصوُّرُ استعلائيٍّ غنْضريٍّ بغيضٍ.

ويبدو لي، وهو ما سأحاولُ توضيحه في مُستهلِّ مقالٍ لاحقٍ يُتَابِعُ حواراً مفتوحاً، حيويّاً وخلاقاً، مع ما ظُرحَ في هذه المُقابِلةِ من آراءٍ وتصوراتٍ وأفكارٍ وخُلاصاتٍ تعلَّقتِ بموضوعاتٍ بدتِ متفرِّقةً في الظَّاهر، ولكِنَّها مُتداخلةٌ ومتشابكةٌ غُفْفاً وامتداداً، أنَّ «ذهنيَّة التَّحْرِيمِ» مقرونةٌ بـ«لَعْنَةُ التَّحْرِيمِ» التي تنجُمُ

عنها لتجسُّدِها سُلُوكاً وتصرفاتٍ وأفعالا، إنَّما تُمَثِّلان، بمفهوميَّهما الموسَّعين، مُسَبَّراً عقلياً يُساعدنا إعماله على التقاطِ تجلياتِ هذه الذَّهنيَّةِ وتلكِ اللَّعْنَةِ، وإدراكِ كُنْهِيهما، ليس في المجتمعاتِ العربيَّةِ المُحكَّومةِ بهما، بجلاءِ ساطعٍ، فحسب، ولكن أيضاً، في المجتمعاتِ الغربيَّةِ التي يبدو أنَّ قناعاتِ العلمانيَّةِ أو العلمانيَّةِ الذي ترتديه قد مكَّنها من إخفاءِ تلكِ التَّجلياتِ التي لم يكن بمستطاعه أنْ يُخفيها في كثيرٍ من الأوقاتِ والأوضاعِ والحالاتِ، وما ذلكِ إلى لما تمتلكه هذه اللَّعْنَةُ من قدرةٍ فائقةٍ على الالتفافِ على أيِّ وازِعٍ أو كابِحٍ لتجسُّدِ نفسها في مواقفٍ وتصرفاتٍ وأنماطِ سلوكٍ تمزقُ الأُفْنَةَ وتُظهِرُ ما يتوارى خلفها مهما بلغتِ درجةَ إحكامِ تواريه خَلْفَ هذا القناعِ أو ذاكِ.

وإلى ذلكِ، فإنَّني لأُحسِبُ، منذُ الآن، أنَّ «لعنةَ التَّحْرِيمِ» لَعْنَةُ كُليَّةٍ تُعْطِي كُلَّ استبدادٍ بغضِ النُّظرِ عن مصدره، وعن الأنواعِ والألوانِ التي يتقمَّضُها، والغاياتِ التي يتوخَّى الوصولَ إليها؛ وهي إلى ذلكِ لعنةٌ تَجْمَعُ كُلَّ ممارسيِ الاستبدادِ على تعدُّدِ المجتمعاتِ والدُّولِ والكياناتِ السياسيَّةِ والثَّقافاتِ والنَّمائِجِ الحَضَّاريَّةِ المتغايرةِ التي إليها ينتمون وعن مصالحهم فيها يُدافعون، وذلك في إطارٍ منظومةٍ مُتَشابِكةٍ ذا امتداداتٍ وأبعادٍ ومقاصدٍ وغاياتٍ قد تتجاوبُ أطرافُها فتلتقي وتتخالفُ، أو تتعارضُ فتدخلُ في مساوماتٍ قد تفضي نتائجها إلى تفاهيمٍ وإدماجٍ، أو إلى تكريسِ التَّنَاقُضاتِ على نحوٍ قد لا يُفضي إلى شيءٍ سوى الصُّراعِ المفتوحِ على تباينِ المستوياتِ والأشكالِ ودرجاتِ الاحتدامِ.

وتلك هي البُورةُ التي من حولها سَتَلُورُ بنيةِ المقالِ اللاحقِ في سياقِ الحوارِ المفتوحِ الذي نتوخَّاهُ خَيَويّاً، تفاعليّاً وخلاقاً، مع أبرزِ ما تطرَّقتِ إليه مُقابِلةُ «الجديدِ» مع المُفَكِّرِ، والنَّاقِدِ الجذريِّ، صادقِ جلالِ العظمِ، من موضوعاتٍ ذاتِ أولويَّةٍ وخلاصاتٍ تثيرُ أسئلةً لا تزالُ تبحُّثُ عن إجاباتٍ.

ناقد وشاعر من فلسطين مقيم في براتشسلافا



الأهوار

هنا غرست الآلهة البردي والقصب

ألبوم صور: كريم ابراهيم

عبدالله مكسور

«لا أحد يعرف متى بدأ ظهور البردي والقصب فقد غرستهما الآلهة في هذه الأرض». هذا ما تنبئنا به الصحائف القديمة، التي تخبرنا بأن أتونابشتم الذي يعتبر نوح العراقيين القدامى كُلف بصناعة فُلك من قبل الآلهة، كي تستمر الحياة بعد أن غزا جنوب العراق طوفان عارم. فهل نعتبر ذلك الحدث البداية الثانية لغرس البردي والقصب؟ وهل إن الحمامة، حسب قصة الطوفان، إنما عادت إلى أتونابشتم ببردية خضراء؟

الصور المنشورة هنا في هذه الصفحات التقطتها عدسة المصور العراقي المقيم في بروكسل كريم إبراهيم برهافة وحساسية وتوق من نوع خاص. يعتقد كريم إبراهيم المصور الفوتوغرافي البلجيكي من أصل عراقي أن الصورة ضرورة حقيقية لإكمال المشهد في هذا العالم، فالحركة في الصورة لا تمتزج بالمكان الذي اجتازته، فالمكان هو الماضي والحركة هي الحاضر، إنها فعل الاجتياز.





الصيد الصغير



مزارع

اللغة، ويتحول إلى الطريقة الأمثل لتقديم معرفة تساهم في بناء عالم متصلح بين جميع بشره، مهما كانت التناقضات كبيرة بين البشر، يتكامل هذا عندما تنوع الصور وأمكنتها، أو عندما تكون معرضا متكاملًا حول مكان أو جماعة بشرية محددة، كما هو الحال بالنسبة إلى الصور المنشورة هنا. يقول الروائي عبدالله مكسور إن اللحظة التي تشدّ كريم أكثر من غيرها خلال مطاردته الصورة هي تلك التي تكون أكثر تلاحماً مع الواقع، مهما كانت اللقطة حاملة أو مؤلمة، فتراه يسعى عبر عدسته لالتقاط كل ما هو مثير وغريب ويشبه الإنسان النقي المتصالح مع عالمه. ويعترف المصور أنه يلتقط من الواقع صورة آنية ثابتة يمكن تعميمها واستمرارها لما تحمله من خصائص تمثل التقاطع الإيجابي بين الإنسان والبيئة، فهي في اجتماعها مثلها مثل سيمفونية تؤسس حركاتها لما يُعرف بالهارموني بين مختلف الأصوات والأطراف. والصورة، عنده، كما يقول هي إعادة إنتاج وَهْم ثابت وعام

اللحظة الساكنة الثابتة للصورة، والثاني هو الزمن المجزّد من أي اعتبارات أو ظروف أو واقع، إلا ذلك الذي يحاول أن يفرض نفسه بقوة تدعو إلى الحوار دون الاعتماد على حركة كاذبة أو مصطنعة لا تشبه المشهد الثابت أو اللحظي في الصورة. يعتبر كريم إبراهيم الصور التي يلتقطها موضوعات جمالية ووثائقية تقدم معرفة بالمكان والناس والزمن. وهو يلجأ إلى الصورة لتكون جزءاً فعالاً بقوة من ثقافته الشخصية وثقافة الحوار في العالم، لكونه يعتبر الصورة أفقا إنسانياً يتفوق على

عند الفنان قابلٌ للقسمه على الجميع، بينما الحركة متفردة لا تقبل القسمه، فهي حالة ذاتية محصورة بصاحبها. الأمكنة التي يختارها المصور ذات طابع متشابه عندما تتعلّق بالبيئة الطبيعية التي يؤثر فيها الإنسان، بينما الحركات التي يقوم بها الإنسان غير متجانسة أو ثابتة، إنها متحوّلة باتجاه الحدث الذي يفرض نفسه مهما كان ساكناً. ويعتقد كريم أن الصورة التي يقدّمها تعتمد على طرفين الأول هو

المكان





لقطة تذكارية قبل الوداع



صيادون في فضاء رحب

تسليماً بأن اللحظة الواقعية هي امتداد لما هو غير واقعي. فالحركة في الصورة متصلة بما هو حسي وعقلي، وصولاً إلى التمازج المطلق، لبناء الصورة الكاملة التي تقوم على مفهوم الحب، بفطرته الأولى، من خلال أفكار أو لحظات هي نفسها ثابتة وأزلية، تغدو آنية ومتحركة في العقل الباطن للمشاهد. فالحركة في الصور المعروضة هي عبارة عن انتقال من لحظة إلى أخرى أكثر كمالاً ونضجاً، وما على المتلقي إلا تخيل العالم والمضي في عمق الصورة نحو تهيؤات خاصة بنا كمشاهدين. كاتب من سوريا مقيم في بروكسل

تنتظر من المشاهد أن يسمع صمتها بتركيز عال. هناك انسجام واضح في ما بين الصور التي يلتقطها، وكأنك تشاهد فرقة موسيقية يقودها مايسترو واحد، هو الأكثر حرصاً على الانسجام بين الجميع. وكريم إبراهيم هو الأكثر حرصاً على بناء واقع أقرب إلى المثالية من خلال صورته المتنوعة التي تعتمد على البيئة الصامتة، المتحركة في العقل الباطن للمتلقي، وهذا ما يمكن أن تلاحظه في شخصيته أيضاً. إن إعادة إنتاج اللحظة، في صورة كما يفعل الفنان هي اتصال الواقعي باللاواقعي لإعادة تأليف الحركة، وهذا يتم من خلال

الهائي الغريب في زمن الصخب والموت". يشير الفنان إلى صورة التقطها في أهوار العراق لقاربين من الصيد يحملان صيادين، بعضهم انشغل بالتقاط السمك من المياه وبعضهم يراقب ما يحدث وسط هدوء في السماء والموج، ويتمنى أن يكون هذا التصالح هو العنوان العريض للشرق، التصالح الذي يصنع حوار الكائن مع نفسه وحواره مع عالمه. ميريام ديفريندت الأستاذة التي تابعت المصور منذ بداية مشواره، تقول إن كريم منذ بداياته وإلى اليوم يتمتع بالهدوء التام. فهو يملك عيناً فاحصة تلتقط كل شيء، وهذا ما يظهر في صورته التي

ليغدو متغيراً بحسب المشاهد الذي يراه أو يستقبله، فأهمية دور المتلقي عند كريم تتحدد خلال تلك اللحظات التي تتيح له أن ينفرد بالصورة أو يتحد معها. في رحلاته المتعددة إلى المشرق العربي، بين مصر خلال ثورة 25 يناير عام 2011 وبعدها، وإلى العراق حتى ربيع 2016، استطاع كريم إبراهيم إعادة تشكيل المشرق في مخيلته وهذا ما دعاه إلى تسليط الضوء أكثر على تلك اللحظات الهاربة من الواقع. يقول كريم إن الشرق بكل تعقيداته يمر بظروف استثنائية، ولربما هو لا يشبه نفسه أبداً. ولذلك يقول كريم إبراهيم "أعتمد على التقاط



مايكل روتنبرغ شاعر اليوميات

مايكل روتنبرغ Michael Rothenberg هو شاعر، وكاتب أغاني، ورئيس تحرير مجلة بيغ بريدج وناشرها على الإنترنت، والشريك المؤسس لحركة الشعر العالمي المعروفة بـ "100 ألف شاعر من أجل التغيير". نشرت قصائده على نطاق واسع في مجلات أدبية عديدة من بينها: اكسكويزيت كوربس، مجلة كولدن هاندكفس، جاكيت، مجلة براغ الأدبية، تاري سايكلو وزيزيفا. له دواوين شعرية عديدة من بينها "الرجل/المراة" الذي ألفه بتعاون مع جوان كايفر (منشورات فوش درم)، "رؤية متأنية" (لا الأميديا/منشورات جامعة نيو مكسيكو)، "إختر" (منشورات بيغ بريدج)، "شبابي بصفته قطارا" (منشورات فوت هيلز)، "حبس لأجل غير مسمى: قصة كلب" (مطبعة اكستنس، 2013) والذي سيصدر في طبعة عربية إنكليزية تنشرها الكتب خان بالقاهرة. ويتضمن عمل مايكل كمحرر قيامه بجمع ومراجعة قصائد مختارة لشعراء أميركيين مثل ألن فيليب، جوان كايفر، إد دورن (كتب بنغوين)، وقصائد مختارة من أعمال ألن فيليب (مطبعة جامعة ويسليان).

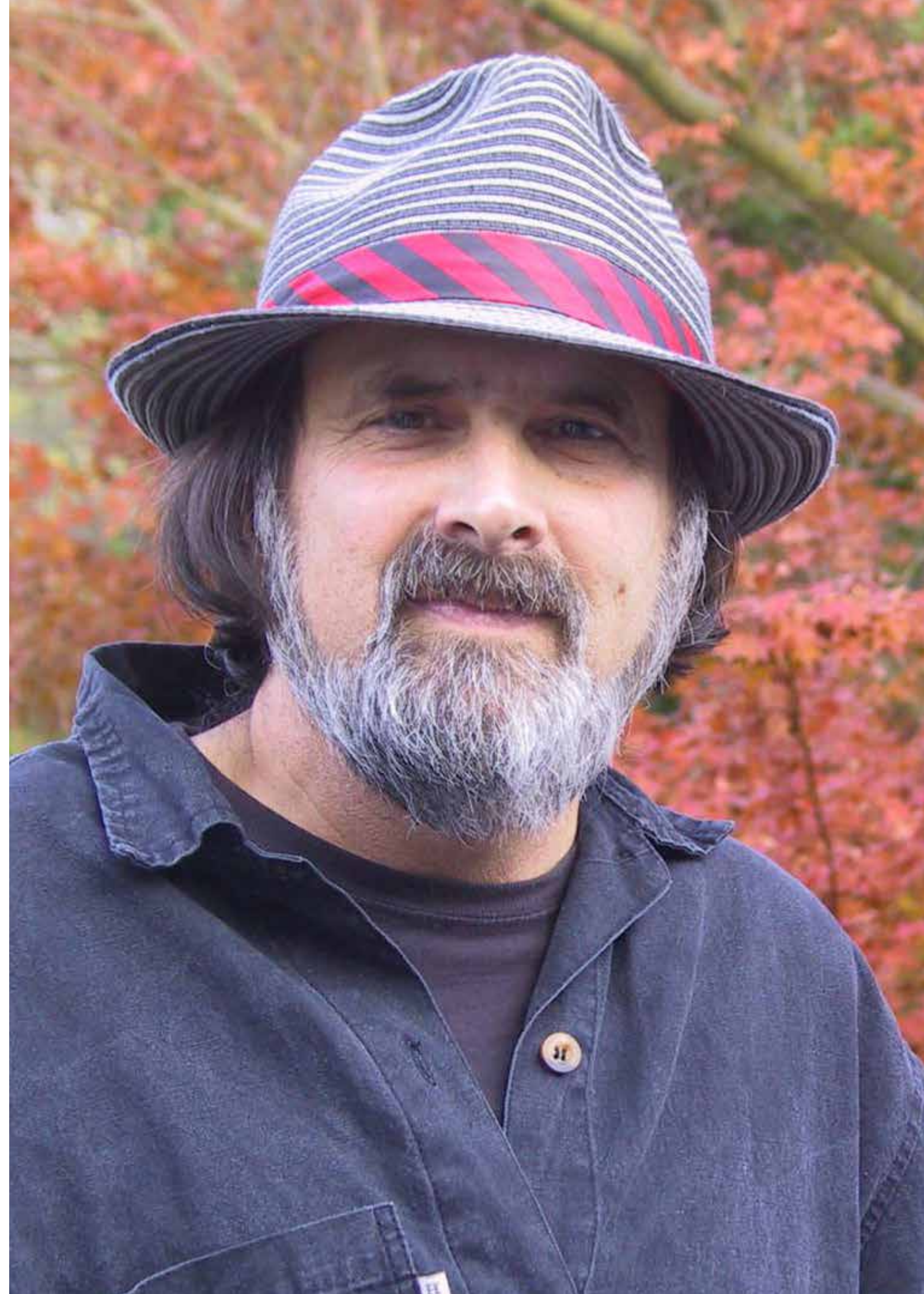
يعد الشاعر الأميركي مايكل روتنبرغ أحد الشعراء المتأثرين بشعر جيل الإيقاع أو جيل البيت الذي أسس له بيانات الشعراء ألن غينسبرغ وجاك كيرواك وويليام بوروز، ويتسم المنجز النصي لروتنبرغ بالتجرد من زوائد القول الشعري والاستفادة من قيم النثر، وذلك باستعادة تفاصيل اليومي، مسهما بذلك في تجديد الشعر الأميركي ودعم مغامرة ممارساته النصية في بحثها الدؤوب عن انعطافات تتجاوز الكائن. إن نصوص روتنبرغ لا تقف عند الحوار مع السجل النصي الأميركي فحسب، بل تتجاوز به إلى خلق تعالقات مختلفة وحوار عميق مع سجلات نصية وخطابية أخرى، كما تتميز نصوصه بالانفتاح على الكتابة باعتبارها أفقا جديدا يلغي الوعي الشفهي ويشغل المكان النصي، بالشكل الذي تستحيل تجربة الكتابة فعلا جسديا تشتغل فيه كل الحواس. نصوص روتنبرغ بهذا المعنى تقوِّض سلطة النوع وتقوم على اختراق كل أشكال الكتابة، يقول روتنبرغ "أخطط لغد أكون فيه أكثر انشغالا/لكنني لا أستطيع نسيان المحيط"، لغة تقييم في الارتياح وتدرأ عنها اطمئنان اليقين، باعتباره عمى. هكذا يخاطب روتنبرغ البعيد ويحرس نداءاته، بالسكن الرمزي في لغة قلقة ربما لقلق الظرف الإنساني ذاته، إنها تجربة شاعر يقترح المجهولات بضوء الشعر اليسير، حريصا على امتداد مساره الكتابي وعلى إنتاج ممارسة نصية تغري بتأويلات لا نهائية.

في مقهى صغير وسط مدينة غرينفل بولاية كاليفورنيا التقيت بالشاعر مايكل روتنبرغ في شهر أغسطس 2013، شاعر يحرس معبد الشعر بكثير من الرقة، يطلع على النسخة الأخيرة التي قام بجمعها لأعمال الشاعر فيليب ويلن؛ أحد مؤسسي حركة جيل الإيقاع، وأحد أنساب الشعراء الحالمين بعالم ينتفي عنه الألم. كان روتنبرغ يرى العالم من زجاج نافذة المقهى، وكان يشيد نقض الوجود على بياض الورق، وجسده يسرّنه طول المقام أمام ديوان يقارب عدد صفحاته الألف صفحة، قلقا مما وقع ومما يقع. كان الانخراط في عوالمه والاشتباك مع تفاصيله أمرا مغريا بالنسبة إلي كشاعر شاب قادم من جغرافية أخرى، بالكاد أتلمس الخطى بحثا عن تسكنهم غواية الكتابة، صلتني بشعر روتنبرغ قديمة وقد خبرت نصوصه الشعرية، وترجمت بعضها إلى اللغة العربية، لكن الاقتراب من عوالمه الخاصة كان يبدو لي على الدوام في حاجة إلى مزيد من الجسارة، عوالم فادحة لشاعر لا يستسيغ من يدير ظهر للعالم

قلم التحرير

روتنبرغ: عندما كنت شابا كانت ميامي بيتش بلدة شاطئية صغيرة وكان يسودها نوع من الهدوء في معظم أوقات السنة، وكانت تتوفر على شواطئ جميلة وأشجار نخيل ونساء استوائية عليقة، كما كانت تتميز بعمارها الجميل، والكثير من ديكو موتيلات. كانت ميامي بيتش عندها مكانا يسهل العيش فيه، ولكن مع مرور الوقت اكتسبت شعبية متزايدة وصورة

ولدت في مكان جميل -ميامي بيتش بولاية فلوريدا- حيث يمكنك الاستمتاع بالشاطئ وبعض المناظر الطبيعية الخلابة التي كنت تتوق إليها في منطقة خليج سان فرانسيسكو. هلا تحدثت قليلا عن حياتك هناك؟ كيف أثر الفضاء على انشغالاتك اللاحقة بالقضايا الثقافية والاجتماعية والبيئية عندما أصبحت يافعا؟





معينة أم أنك لا تلتزم بأي قواعد أثناء كتابتك للشعر؟

روتنبيرغ: مقاربتني لكتابة الشعر تشبه أساسا طريقة كاتب يوميات، وجدتها مريحة ومثمرة، أشياء كثيرة تحدث كل يوم، كل شهر، كل سنة، إلى حد لا يلزمني الذهاب بعيدا جدا للعثور على الإلهام أو الرؤى أو الأحلام. كل هذه العناصر حاضرة هناك في اللحظة التي أشرع فيها الصفحة وأشرع في كتابة أفكاري. أنا لا ألتزم بالقواعد عموما وأحاول أن أسمح لأفكاري بأن تتدفق بينما أراقب وأسمع العالم من حولي، وبالطبع لقد تأثرت بما قرأته لشعراء وكتاب من حقب مختلفة وقد منحني ذلك خيالا خصبا، ويمكنني أن أقول إنني أكتب بناء على ما أتلقيه من الأصوات التي تحدث إلي من القرون الماضية، وكنت أهتم كثيرا بالطريقة التي كتب بها الأدباء المبدعون أعمالهم. تلقيت دروسا على مرّ السنين من أساتذة و مدرسي الكتابة الإبداعية، ولكن في النهاية تأكد لي أنه لا بد من اتخاذ خياراتي الشخصية لأفسح الطريق أمام صوتي الخاص.

كان لك شرف مقابلة كتاب مرموقين من أمثال جوان كايفر، فيليب ويلن، ديفيد ملتزر ومايكل مكلور، وزرت أماكن عملهم حيث تمكنت من إنشاء صداقات أدبية معهم في ارتباط بحركة جيل الإيقاع. كيف أثرت هذه العلاقات على وعيك الاجتماعي والتزامك السياسي؟ هل تعتقد بأن حساسياتك الجمالية توجهها الأسس النظرية العامة لحركة جيل الإيقاع؟

روتنبيرغ: أعتقد أنني قد أوضحت هذه الفكرة إلى حد ما. في الغالب، ربطت صداقاتي الأدبية من خلال شغفي بالنباتات الاستوائية والتزامي بالدفاع عن قضايا البيئة، وبالطبع كنت متأثرا جدا بأصدقائي. ومن المثير للاهتمام أن كايفر وويلن اللذان كانا أكثر تأثيرا على أسلوبني كان كلاهما يعتمد على اليوميات في كتابتهما للشعر، وعندما التقيت بهما اكتشفت أنني لم أكن الوحيد الذي يستعمل هذه الاستراتيجية ومن خلاهما أقتنتها، وقد علّمني هذه الطريقة وذلك باقتراح قراءات في نصوص شعر اليوميات الياباني، شعر باشو، وكيف اعتنق جاك كيرواك هذه الطريقة في كتابته للرواية. يمكن لاستراتيجية

حللت أنا ونانسي بكاليفورنيا طلبت من أخي أن يساعدنا على فتح مشتل للنباتات الاستوائية وبالخصوص Bromeliads. لا أحد منا كانت لديه خبرة في مجال النباتات بالرغم من أن نانسي عملت في مخزن للنباتات لفترة، ولكننا كنا جميعا مدفوعين بالعاطفة. وبعد 30 عاما ما يزال مستنبت النباتات الاستوائية هناك. لم يمض وقت طويل بعد وصولنا إلى ولاية كاليفورنيا حتى التقيت بكبار الشعراء جوان كايفر ومايكل مكلور وفيليب ويلن، والذين أصبحوا أصدقاء أعزاء ومرشدين لي، ومن المثير للاهتمام أنني التقيت بهم من خلال مشتل النباتات الاستوائية وليس من خلال أي مشهد أدبي.

أنت شاعر، رئيس تحرير، وكاتب أغاني. ما هو تصوّرك للشعر؟ وما هي أهمية الشعر في رأيك؟ ولماذا فضلت كتابة الشعر عن الأجناس الأدبية الأخرى؟

روتنبيرغ: هذا سؤال سهل ومعقد في الآن نفسه. سأقول ببساطة أنا أحب الشعر لأنني أحببت القصص التي كان يحكيها أساتذتي عن الشعراء خلال دراستي الثانوية إذ كانت الأستاذة تدرّسنا نصوص شعراء رومانسيين: كيتس، بليك، شيلي، بايرون، وكان كل ذلك يبدو وكأنه الحياة التي أتوق إليها. وكما أعقبت أنفا، جيل ستينات القرن العشرين أعجبني؛ على وجه الخصوص ما نشر لشعراء من أمثال فيرلينغيتي وغينسبرغ ومكلور الذين كانوا يتحدثون عن قضايا تشغلني، وأفترض أن أقل شيء يمكن أن يصحبه ابن محام في مدينة يعتز أهلها أساسا بالنجاح المالي والمظهري هو أن يصبح شاعرا. كان الشعر بمثابة ثورة لي، طريقي إلى الوعي وبناء ذاتي ورؤيتي الخاصة للعالم؛ وتحققت أنه يمكنني فعلا أن أتعلم كل شيء عن العالم عن طريق الشعر لأن الشعراء يقومون بشرح العالم، ولم أكن مجبرا على أن أصبح أستاذًا، وهو ما كان يأمل فيه والدي، لأن الناس يعتقدون أن مهنة التدريس هي ما يفعله كل من يريد التعلم باستمرار. باختصار، لقد منحني الشعر مسارا من خلاله تمكنت من اكتشاف نفسي وكتابة قواعدتي الخاصة.



وتحققت أنه يمكنني فعلا أن أتعلم كل شيء عن العالم عن طريق الشعر لأن الشعراء يقومون بشرح العالم



ما هي مقاربتك الشخصية لكتابة الشعر؟ هل تستحضر تقنيات وقواعد

وكانت فلوريدا متأخرة عن مستوى تقدم ولاية كاليفورنيا من حيث الثقافة والوعي، لم تكن لدينا فكرة عن واقع حركة الإيكولوجيا، وحركة السلام والحقوق المدنية. لم يكن أحد يتحدث عن الشعر، ولكنني كنت محظوظا حيث كان لي صديق في المدرسة الثانوية تمتلك أخته تسجيلات لقصيدة "عواء" لأن غينسبرغ و"كوني أيلاند" لفيرلينغيتي. بعد أن استمعت إلى هذه القصائد استيقظت على هول ما يجري خارج مجتمعي المنعزل، وبعد ذلك كان لبوب ديلان تأثير عميق على اختياري الموسيقية. أصبحت أتوق إلى معرفة المزيد عن الثورة الثقافية التي كانت تحدث في بقية بقاع العالم ووجدت "مقالات لحوم العلوم" لمايكل مكلور في محل لبيع الكتب المحلية. أدركت من خلاله مبادئ حركة الإيكولوجيا، وأيقنت أن هناك كنزا ثميننا نحن بحاجة إلى الحفاظ عليه، وهكذا بدأت مهمني في توعية الناس عن طريقة الممارسة والكتابة بضرورة الحفاظ على منطقة إيفرغليندز وميامي بيتش.

في لحظة محددة من حياتك قررت أن تنتقل إلى غرب أميركا وبالضبط إلى منطقة خليج سان فرانسيسكو. هل يوحى تغيير الأمكنة هذا بأن الجنوب الشرقي لأميركا يتميز بنوع من الشح الثقافي؟ لماذا انتقلت إلى خليج سان فرانسيسكو؟

روتنبيرغ: بعد تخرجي في كلية الدراسات الإنكليزية بجامعة شابل هيل بولاية كارولينا الشمالية سافرت إلى أوروبا لمدة عام أو اثنين واستقر بي المطاف في لندن، واستمتعت بكل التجارب التي يتوق إليها طلاب الدراسات العليا الذين تحروا بعد ست عشرة سنة من الدراسة. عندما اكتفيت بما نلت من تجارب السفر رجعت إلى شمال فلوريدا حيث عملت وكتبت وحاولت أن أخطط لمستقبلي. هنا بشمال فلوريدا التقيت بزوجتي السابقة، نانسي ديفيس، وعلمت أنني شغوف بالزهور. معا فكرنا في الانتقال إلى كاليفورنيا لبناء مشروع يقوم على بيع النباتات الاستوائية، وكتابة الشعر وقضاء الكثير من الوقت في مكتبة سيتي لايتس التي كانت منارة لجميع الشعراء في تلك الأيام. يومها كانت فلوريدا قاحلة ثقافيا ويبدو أن بناء حياة مثقف هناك مستحيلة. لم يكن هناك مشهد ثقافي يشجع على ذلك، وتخيلت مناير الشعر تزدهر في سان فرانسيسكو. عندما

سياحية لامعة، وهي كذلك مدينة ذات ميناء ضخم وملاد للاجئين الكوبيين والهايتيين. و بالتدريج نما جنوب فلوريدا بوحشية بين عشية وضحاها حيث ميّزه إفراط شديد في بناء ناطحات السحاب والوحدات السكنية متعددة الطوابق، مما أدى إلى السيطرة على الشاطئ من قبل الأغنياء. أتيت لي فرصة الاستمتاع بشاطئ ميامي بيتش قبل أن يتم تلويثه، كما أنني كنت أقضي قدرا كبيرا من الوقت في إيفرغليندز عندما كنت صغيرا. إيفرغليندز هي مستنقعات شاسعة، وملينة بالثعابين والبعوض، وبساتين الفاكهة وأزهار بروميلياد، والتماسيح، وجزر المانغروف المقفرة، والطيور الاستوائية، وطيور أبي ملعقة وردي وأناهيكا.

كان والدي -الذي كان يمتهن المحاماة حينها- متعطشا للصيد وكان يحب أن يأخذ أسرته الصغيرة في نهاية كل أسبوع إلى إيفرغليندز حيث كنا نقضي وقتا ممتعا، وكان يأخذنا في زورقنا لاستكشاف المنطقة وكنا ننام في كوخ يطل على نهر بارون البطيء والمالح. خلال الليل كنت أجلس على ضفة النهر وأصطاد الأسماك وحدي، وكنت أسمع أصوات الحيوانات الليلية، وكانت السماء مليئة بالنجوم مما ساعدني على التفكير في خبايا الكون. كان لإيفرغليندز تأثير كبير على تجربتي كشاب، فخلال صباي كنت قادرا على استكشاف البرية، وفي نهاية كل أسبوع كنت أبتعد عن نمط الحياة المصطنعة على شاطئ ميامي. كان الناس في ميامي بيتش حينها يعيشون في الغالب على صيد الأسماك والسياحة، مع مرور السنين عاينت بحزن التغيير الذي أتى على ميامي بيتش وحولها من فضاء مريح ومفتوح لمختلف الفئات الاجتماعية إلى منتجع للسياحة المتوحشة. وهكذا أصبحت إيفرغليندز الملاذ الوحيد لي؛ لذلك شعرت بالحاجة لحمايتها، لكنني لم أكن أعرف حينها أي شيء عن البيئة أو حركة حماية البيئة التي بدأت تنتشر في الولايات المتحدة الأميركية.



كنت أسمع أصوات الحيوانات الليلية، وكانت السماء مليئة بالنجوم مما ساعدني على التفكير في خبايا الكون



من المهم أن نفهم أن أحداث ستينات القرن العشرين ورياح الثورة الثقافية كانت بطيئة في هبوبها على ولاية فلوريدا وميامي بيتش، ومعظم ما كنا نسمعه عن التغيير كان يصلنا عبر التلفزيون، وبدأت نقاشات التغيير غير واقعية إلى حد ما. عبر التلفزيون وصلتنا أخبار حرب فيتنام، وأخبار الروك أند رول، حركة السلام والنضال من أجل المساواة العرقية. كانت ميامي متخلفة جدا



كتابة اليوميات أن تأخذك إلى ما تتطلع إليه ككاتب، بقدر ما يخص النوع الأدبي. أنا لا أهتم بالتمييز بين الأنواع الأدبية فالكثير من الأساليب تفضي إلى بعضها البعض، وقد أحببت قصيدة "باترسون" لويليام كارلوس وليامز لهذا السبب. أعتقد أن حساسياتي يوجهها إلى حد ما أسلوب ورؤية جيل الإيقاع، ولكنني أعتقد أن حركة الفن عادة ما تحددها وسائل الإعلام وموثقي تلك الحركة. لم تتخذ حركة جيل الإيقاع شكلا واحدا أو صوتا أو نمطا محددا؛ بالنسبة إلي، فجمالية حركة جيل الإيقاع تمكن في انفتاحها على أشكال ومواضيع متعددة، وفي الطريقة التي غنى بها كل شاعر أغنيته بكل أصالة، وهكذا استفدت من هذه الحركة من خلال إيمانها بالانفتاح والتنوع، وبأن الشاعر يمكن وينبغي أن يشارك في بناء العالم؛ وهذا لا يعني أن جميع شعراء جيل الإيقاع كانوا ملتزمين بقضايا، فهم في الغالب شاركوا بقصائدهم في مناسبات تستلزم موقفا سياسيا وعبروا عن مخاوفهم من خلال عملهم. كان الالتزام السياسي موضوعا تشجعه حركة جيل الإيقاع بطرق إيجابية في الكثير من أعمال المنتمين إليها، وهو التزام كان له معنى مما دفع بي إلى اعتناق مبادئ الحركة.

أنت محرر وشاركت في تأسيس مجلة "بيغ بريدج" و"دار نشر بيغ بريدج" التي نشرت أعمال شعراء أميركيين مؤثرين من أمثال جوان كايفر، روبرت كريل، ألن غينسبرغ وفيليب ويلن. ما ألهم هذا الفكرة وكيف تمكنت من الحفاظ عليها مزدهرة ومجددة أكثر من أي وقت مضى؟

روتنبيرغ: "بيغ بريدج" هي بمثابة استجابة ضد التضيق الذي مارسه العديد من المجلات الأدبية المطبوعة حينها، لم أشعر

بأن المجلات الأدبية المنشورة آنذاك تمثل مجتمعا واسعا من الأساليب والجماليات ولذلك أردت أن أفتح المجال لتلك الفئة المهمشة. يجب أن نعلم أن "بيغ بريدج" مجلة على الإنترنت وبذلك تكون التقارير أسرع والتغطية أوسع، والتكاليف أقل بكثير من المجلات المطبوعة، لذلك شعرت بأنني يمكن أن أنجز أكثر من المجلات المطبوعة باستخدام العالم الافتراضي. أعتقد أن كل رئيس تحرير مجلة أدبية له دوافعه لنشر مجلة أخرى كرد فعل على شيء يشعر أنه مفقود في الساحة الأدبية،

قد يكون تضيقا في سياسات النشر. شعرت أن الكثير من أصدقائي يستحقون أن تنشر أعمالهم ولكنهم لا يحصلون على ما يستحقونه من اهتمام وكنت أخشى على الكثير من الشعر آنذاك إلى نبضات جديدة توقظه. شعرت حقيقة أننا يمكننا أن ننشر أكبر قدر من الكتابات في "بيغ بريدج" دون أن نقلق بشأن تكلفة الألوان، وهكذا يتوفر العدد القادم من "بيغ بريدج" على أكثر من 1000 صفحة أسهم بها شعراء من الهند والتبت وروسيا والمكسيك والولايات المتحدة الأميركية؛ وهذا شيء نادرا ما تقوم به المجلات المطبوعة بسبب تكاليف الطباعة والتوزيع. ولأننا نعمل على الإنترنت فيمكن للشعراء والكتاب والفنانين من جميع أنحاء العالم أن يتذوقوا عمق واتساع الشعر والفن مجانا؛ بل تعتبر مجلة العالم الافتراضي وسيلة رائعة لبناء وتوسيع المجتمع، وبالطبع كنت أرغب في رؤية المزيد من الأعمال التجريبية لكل أدباء وشعراء جيل الإيقاع والجبل الأسود ومدرسة نيويورك ونهضة سان فرانسيسكو منشورة حتى نتمكن من تقاسمها مع الكتاب الجدد في جميع أنحاء العالم؛ وقد كنت متأثرا في ذلك بما تم نشره عن الشعر الأميركي الجديد كما نشره دونالد ألن في مختارات وكنت أفكر في نفس الأمر.

لقد تم نشر مختارات من شعر المغرب المعاصر في العدد 16 من مجلة "بيغ بريدج". هل أنت راض عن محتوى القصائد المقدمة في هذه المختارات؟ هل تعتقد أن الشعراء المغاربة يتقاسمون الانشغالات الحالية في ارتباطها بالدفاع عن قيم إنسانية كونية مثل العدالة الاجتماعية والكرامة والصراع المستمر من أجل التغيير الإيجابي؟

روتنبيرغ: أعتقد أن مختارات الشعر المغربي المعاصر هي إسهام كبير في النقاش الدائر حول الشعر في العالم. أنا واثق من أن هذه هي المرة الأولى التي يطلع فيها القراء على نماذج من الشعر المغربي، وأتمنى أن تصدر مختارات أخرى من الشعر المغربي الحديث عام 2014. من المهم أن نعلم عمق الأرضية المشتركة التي نتقاسمها بوصفنا سكان هذا الكوكب ونفهم أن كثيرا من قضاياها واهتماماتها متشابهة. كلنا نسعى من أجل تحقيق الكرامة في هذه الحياة والكرامة لا يمكن أن تتحقق عند

طريق العنف والحرب والرقابة والعنصرية والإبادة الجماعية. ونحن متفقون على هذا، وكل شعراء العالم يتفقون على هذا بغض النظر عن الفروق الثقافية.

إلى جانب تيري كاريون أسست حركة شعبية عالمية تدعى 100 ألف شاعر من أجل التغيير عام 2011، وتم تنظيم أنشطة دولية مكثفة تحت نفس شعار "مائة ألف شاعر من أجل التغيير" كل سنة إلى حدود الآن. من أين بدأت الفكرة وما هي دوافعكم لتحقيقها؟

روتنبيرغ: في مارس 2011، كنت أتحدث مع صديق في الفيسبوك حول الحزن والإحباط الذي تسببه لي حالة العالم اليوم جراء كارثة النفط في خليج المكسيك، والحروب في أفغانستان والعراق، والاحتباس الحراري، والإبادة الجماعية، والفقر، والتشرد، والعنصرية، وشعرت أن الأمور تسوء يوما بعد يوم بمعدل متسارع ولا أحد ينبس ببنت شفة، وخصوصا من قبل الفنانين و الأدباء و الشعراء الذين كانوا يقاتلون من أجل العدالة والإنسانية، والسلام والإبداع. لقد لاحظت أن الفنانين، والشعراء أصبحوا صامتين بشكل متزايد على مرّ السنين، وأصبحوا منغمسين في المهن والوظائف، وبدا لي عموما أن "الالتزام" في الفن أصبح شيئا من الماضي. لا أنكر أنه توجد فئة من الفنانين الذين استماتوا في خدمة مجتمعهم، ولكن عدد الذين يتحدثون عن التغيير يبدو هزيلا في نظري مقارنة بعدد الفنانين الهائل. لقد أحسست كأني أقلع ضرسا كلما حاولت أن أجمع جماعة من الشعراء كي يحاوروا بعضهم البعض لمعالجة بعض القضايا المطروحة في مجتمعهم. قمت بتنظيم أكثر من سبع حفلات مع شعراء وموسيقيين ولم يأت بالكاد أحد وألمني

كثيرا خصوصا وأن بعض الشعراء الذين استدعيتهم كانوا معروفين بنضالهم وكان من بينهم أحد الشعراء المرشحين لمنصب شاعر الولايات المتحدة الأميركية. كان الأمر مؤسفا جدا. في ذلك الحين قلت لصديقتي على الفيسبوك يجب أن تكون هناك حركة 100 ألف شاعر من أجل التغيير! وقالت "إنها فكرة جيدة"، وهكذا قمت بإعداد صفحة نشاط ثقافي على الفيسبوك واستدعيت إليها جميع أصدقائي واقترحت أن تكون الدعوة إلى الحركة عالمية، وكان البيان شيئا من هذا القبيل

"هل تريد الانضمام إلى شعراء آخرين في جميع أنحاء الولايات المتحدة الأميركية وعبر الكوكب في تظاهرة/ حفل شعري لتعزيز التغيير الاجتماعي والبيئي والسياسي البناء؟"، ثم دعوت أصدقائي على الفيسبوك، وكانت تلك بداية التحدي، تم بدأت في حشد الجيوش عبر العالم. ومع بداية الربيع في شمال أفريقيا والشرق الأوسط كنت متفائلا بأن هذه فرصتي لأستأذن نفسي وأترك تنظيم قراءات وتظاهرات شعرية ملتزمة للجيل القادم، وكان هذا قبل حركة "احتلال" ولم يكن لدي سبب في الاعتقاد أن أحدا سيقبل هذا الاقتراح ويأخذه على محمل الجد؛ وقد استغربت عندما بدأت أتلقي فورا رسالات من جميع أنحاء العالم. وفي يوم 24 سبتمبر 2011 بلغت التظاهرات المنظمة أكثر من 700 تظاهرة في 95 بلدا وبدا لي أن الرسالة كانت الرسالة المناسبة في الوقت المناسب.

تم تأسيس حركة مئة ألف شاعر من أجل التغيير للدفاع عن القيم الكونية مثل السلام والتضامن والحرية والعدالة الاجتماعية في تعاون مع نشطاء دوليين على نطاق واسع، وقد لوحظ أن القادة الرسميين ومؤيديهم شعروا بنوع من التخوف. أي نوع من التغيير تتمنون تحقيقه؟

روتنبيرغ: النوع الأول من التغيير يتعلق بالشعراء والكتاب والموسيقيين والفنانين، أي شخص، كي يجتمعوا من أجل الإبداع والتنقيف والتظاهر، في وقت واحد، مع جماعات أخرى في جميع أنحاء العالم، حيث سيؤدي ذلك إلى تغيير الطريقة التي ننظر بها إلى مجتمعنا المحلي والمجتمع العالمي. لقد أصبحنا نحس بالاستلاب بشكل لا يصدق في السنوات الأخيرة. نحن لا نكاد نعرف جيراننا

ناهيك عن حلفائنا في الإبداع الذين يعيشون ويتقاسمون اهتماماتنا في بلدان أخرى. نحن في حاجة إلى الشعور بهذا التضامن العالمي وأعتقد أنه سيكون قويا. وبالطبع هناك تغيير سياسي واجتماعي يتحدث عنه الكثيرون منا هذه الأيام لكن المشاكل مستمرة في هذا العالم، من حروب وإبادة البيئة، وانعدام الرعاية الطبية بأسعار معقولة، والعنصرية، والقائمة تطول، وما نطلبه هو أن ينظم النشاط المحليون تظاهرات حول التغيير

أحسست كأني أقلع ضررا كلما حاولت أن أجمع جماعة من الشعراء كي يحاوروا بعضهم البعض

والسلام والاستدامة.

ومن جهة أخرى، يبدو أن التحول نحو عالم أكثر استدامة يحظى الآن باهتمام كبير لدى الناس، ويمكن أن يكون المبدأ الموجه لتظاهرات مئة ألف شاعر من أجل التغيير العالمي بالإضافة إلى قضية السلام المشتركة؛ فالحرب ليست مستدامة. هناك شعور متزايد بأننا بحاجة إلى المضي قدما، ولكّني أحاول أن لا أكون دوغمائيا بفرض طريقة محددة، وأمل أن تتمكن معا من تطوير أفكارنا عن "التغيير/التحول" الذي نسعى إليه كمجموعة، وأتمنى أن تقرر كل فئة داخل المجتمع المجال الذي يستحق التركيز عند تنظيم تظاهراتها.

هل تعتقد أن حركة 100 ألف شاعر من أجل التغيير نجحت في الرفع من مستوى وعي الناس؟ ما هي الطرق الملموسة التي تمكنت من خلالها الحركة من تحقيق أهدافها الأساسية؟

روتنبرغ: هذا سؤال واسع جدا بالنسبة إلي. يبدو أن هناك أناسا في جميع أنحاء العالم يحبون حركة 100 ألف شاعر من أجل التغيير، يحبون ما تمثله وكيفية عملها ولذلك اختاروا الاستمرار في تنظيم تظاهرات في هذا الإطار، وهذا ما يبينه استمرار بعض المنظمين في تنظيم تظاهرات منذ عام 2011، كما أن هناك بعض البرامج المستمرة والتي بدأت مثل برنامج 100TPC للاستدامة للشباب في كامدن بولاية نيو جيرسي وفيلادلفيا بنسلفانيا، وهو البرنامج الذي يوفّر تعليمًا مستدامًا للأطفال المعرضين للخطر والأسر ذات الدخل المنخفض. في الحقيقة من الصعب علي أن أقيس التأثير في الوعي العالمي ولا يسعني إلا أن أنظر إلى بعض الجهود الفردية والمحلية،

وقد رأيت على المستوى المحلي أن الكثير من الناس الآن يفكرون بشكل مختلف في دور الفنانين، وأصبح شعراء العالم والموسيقيون والفنانون، الذين لم يسبق لهم أن اجتمعوا بأي شخص خارج دائرة أصدقائهم، يتشاركون في تبادل الأفكار حول ما له تأثير على الوعي الجمعي. كثيرا ما عمل الفنانون في دوائرهم المغلقة حيث يعيدون توزيع نفس الأفكار المتكلسة والعقيمة، ويعتبر إطلاع العالم على الشعر المغربي باللغة الإنكليزية من خلال مجلة "بيغ بريدج" لم يكن ليحدث ولو أننا لم نلتق من خلال حركة 100 ألف شاعر من أجل التغيير، ومن خلال الحركة التقيت أيضا مع شعراء آخرين من أيرلندا وتحدثت مع شعراء من جميع أنحاء العالم من خلال وسائل الإعلام الاجتماعية، ومن خلال الحركة تعزفت على الشعراء الإيطاليين الذين أصبحوا يقرؤون الآن عملي والتقيت بكرم يوسف صاحبة مكتبة الكتب خان في القاهرة والتي ستنشر ديواني "حبس لأجل غير مسمى: قصة كلب" الذي قمت بترجمته.

أصبحت حركة مئة ألف شاعر من أجل التغيير الآن منظمة واشترك المئات من الفنانين والمصورين والموسيقيين في تظاهراتها؛ ماذا تنوى أن تفعل بهذه الحركة مستقبلاً؟

روتنبرغ: أتمنى أن أرى المزيد من الفنانين الذين يعملون معاً على تنظيم تظاهرات حول السلام والاستدامة، وأمل أن يستخدم الناس المنبر الذي وفرناه لهم من خلال موقع وسائل الإعلام الاجتماعية للتواصل مع بعضهم البعض لإنقاذ هذا الكوكب. أعتقد أن هذا يمكن أن يحدث إذا توفر التحفيز والأمل والفهم العام لدى الفنانين الذين يتمتعون

سماء نحاسية تمتد فوق ميدان التحرير

وما المصير...؟ ما الميلاد؟	لهيب من وهج الشمس
صحيح أن المحيط	يرهق جبيني.
يمدنا بالقوة	
يخبرنا بأن الكون	(8)
الذي يدور باستمرار	زيغي يتوقف فجأة عن النبش في
لا ينتمي إلينا	الرمل
مهما حاولنا اغتياله.	ينبح على الغراب الملون بالأزرق
	والأسود
أرسل ندائي من الصخرة العالقة	
على شاطئ من الأصداف.	
سلطة لا يحكمها إله	
موجات مصنوعة من الكروم	

(9)	سأجن إذا ما عشت فوق جزيرة	غيوم الغاز المسيل للدموع	(14)	وأنا عائد إلى المنزل	جلبة الصباح	في سوق الآثار العتيقة	***
	المحن محاطة ببحر من الأزرق	تحوم فوق ميدان التحرير		هل وجدت هذا الحلم مُسلياً؟		وبائنات الأزهار الفتية	لنشكر الرب!
	وآفاق من الياقوت.	تعود مقيدة ومنفعلة		صاغ رده في قالب من الخبث		تطوف في ساحة سان ماركو	الرأسمالية!
(10)	أخطط لغد أكون فيه أكثر انشغالاً	لاصطدامها بأرض خشنة		هل يكمن الطرف الإنساني في الترفيه فقط؟	إنَّه الربيع مرة أخرى	صور مصغرة للأشياء	أوباما يتخلص من كل شيء
	لكنني لا أستطيع نسيان المحيط.	كفانا استعباداً			يحيط بالشرفة	معروضة للبيع	الكلب ذو الأظافر الطويلة
			(19)		براعم أزهار الكاميليا الوردية	والملائكة تقف	طقطقة على الأرض المكسورة.
(11)	يمكنك أن تتحرَّق شوقاً إلى جزيرة أخرى	يا سيدي امنحهم ما يطلبونه	سألت الغرير		تتصارع مع الورود.	على ركائز متينة.	***
	لكن أياً كان ذلك الشيء الذي تتخيله فأنا لا أستطيع أن أصفه:	لا تنتظر الإذن من القيادات العامة	عن ألعيب السياسة		الشاعر يرتدي اللون الأزرق	أنا أتعلم كيف أعزف على القيثارة	قتل خمسمئة ألف شخص في العالم
ترمس،		عش طويلاً دون سندات التأمين	والاستعارات النحاسية		يقرأ دعاء	كي أتمكن من متابعة لحن ذهن آخر	يقتل العدد نفسه كل عام.
شوك،	أو شوفان بري.		المتدلية من السماوات		في أربعة أصوات مختلفة	كي لا أشاهد تلك المواقف البكماء.	***
			مثل مسيح هاندل!		بينما الكلب يئن قرب الباب.	***	فدان من الغابات ثمانية وسبعون مليوناً
			(20)		لقد وقعت في شرك	وأصداء الضوء النائمة	ترتفع في دخان
			لا يوجد أي ردّ!		نتانة كيميائية	تساعد الأنفان	أنقر، أنقر
			هذا ليس حيواناً داجناً!		أريد أن أنهض	على الانفصال عن الواقع.	***
			أيها الأخ من قارة كبرى أخرى!		وأغنتم الفرصة	عقار مثير للشهوة الجنسية	
			وراء حمى كارثية متلاثلة		ولكن لا أستطيع	يشعر بالتعب!	
			إن الرغوة والضوء يغمران قدمي واحتكاكات الماموث تتراكم على أحجار ماموثية.		هناك انتحار	نموذج ليبرالي مصطنع	
					تليه ولادة.	مكون من أطراف الدجاج.	
					**	مزيداً من الفول السوداني	***
					في محل لبيع القهوة	والكلب يريد	نحن أناس نشم الغراء
					على الشارع الرئيس	هديته المتواضعة.	خلال يوم العمل
					حاولنا أن نعوض	***	عبر سكوت مرتبط بأفواه متلعثمة.
					في غضون عشر دقائق	المزيد من العمل	
					ما فقدناه منذ أربعين عاماً.	المزيد من تنازلات يوم السبت	***
					***	صباح الخير أيها السبت!	باقة مزدحمة
					استعد للإعصار	ما هي الأشياء الأخرى	من قوس قزح
					مصاريع النافذة ترتفع	التي تتوفر عليها في المتجر؟	تتقلب وتنزف
					الثأر يمزق السعف القديم		في أطناف السماء.
					يقتلع شجرة تين البنغال من جذورها		***
					يقتلع ميراثنا		لنشكر الرب!
					يقتلع تراثنا.		شخص ما يستحق الاعتبار
					***		ثور أميركي ذو أجنحة خفاشية
					التاريخ معروض للبيع		والحمار-الجمل يدوس جثة



”النمر، النمر“

الذي أحرق أخيراً.

لنشكر الرب!

تبرعات من أجل القضية

في طريقها إلينا.

في شتاء صباح مضطرب

سناهاجر إلى القمر

بينما الأتقياء يضطرون

ويصلون تحت الماء.

*

لنشكر الرب!

بقبق، بقبق

انه الوحش الكهربائي!

العهد جديد! إنه ديبوك

عيسى يمثل إعصار هذا الموسم

رياح فيروسية ترمي سعفا

قيح معمداني يغمر الدماغ.

الإنسانية تغيظني!

لنشكر الرب....

في بعض الأحيان

تسير الأمور على ما يرام

ولكن هذا المنزل يحترق الآن.

أنقر، أنقر

أعصابي قد انهارت

مرحى!

شوش على موجة الدخان

الأسماك كأحلام حلوة

في محيط بلاستيكي

في سفينة خزفية غارقة.

إنه كابوس سام

انتحار نجوم

على برامج الألعاب النهارية!

”أنا! أنا! أنا! اخترني أنا!“

أريد أن أعيش في هوليوود

في عشرة منازل

رائعة في آسبن،

في لندن أو ماوي

أو ما وراءهما

أنا إنسان أميركي

أنا أعرف جوهر الحياة!

خدر النوم في ظلال وبائية

محنطة في حرير عاطفي

أنا تائه

لا أنتمي إلى أي مكان

ربما سوف أعبّر

إلى الجهة الأخرى

تحت أنفاق إسرائيل

بعث سريع من عظام «لوز»

آه من حمام شمسي يائس!

أنقر، أنقر

بقبق، بقبق

أيها الأمل المنكسر.

أيتها الكليشيات.

قلبي أم قلبي

سعد هادي

بعد ستة أشهر كنيبة، لم تستطع «سيربا» نطق أي حرف، من حروف القائمة السوداء، كما أسمتها، حاولت معها بكل الطرق، بذلت جهوداً مضنية، تعذّبت، أحرقت أعصابي، ولكنها لم تستطع، قالت أخيراً باستسلام:

- هذه هي الحدود القصوى لي، يا معلمي.

واظبت على الحضور في ظهيرة كل أربعاء وهي تحمل ملفها الجلدي، أصرت على ذلك، بينما تسربت النساء الأربع الأخريات، هربت «هيلكا»، الكحولية، طويلة القامة، بشعرها المرجل على الطريقة الأفريقية ورائحتها التي لا تطاق، قالت إنها ستذهب إلى المرحاض في منتصف الدرس الأول ولم تعد، واختفت «تولا» ذات الوجه الشبيه بوجه العنزة في الأسبوع الثاني، أرسلت لي إيميلاً تخبرني فيه أنها ستنتقل إلى مدينة أخرى، وقالت «لينا» الخمسينية، شبه الصلعاء بعد أسبوعين، إنها ستسافر إلى ابنتها في «مدريد»، ثم انقطعت أخبارها، أما «مايا» التي تشبه «فرجينيا وولف»، فقد اتصل بي زوجها في الأسبوع الثالث، وقال إنها أصيبت بصدمة عصبية حين تزحلق على الفلج، ولن تحضر ثانية.

بقيت «سيربا» وحدها معي، تأتي بعد الثالثة بقليل، تركن دراجتها عند الباب، ثم تهول لتجلس أمامي، تقول بالعربية:

- مرهبا، أنا أسفة.

وتكمل بالإنكليزية مونولوجها التقليدي، استطاعت بعد جهد إقناع رئيسها، لتحصل على استراحة لساعتين، لا تنام، جسدها متعب، ذهنها مشتت، لديها تآكل في غضاريف عمودها الفقري، لديها حساسية من البيض والحليب، تعيش وحدها، ثم تستمر بعد ذلك بالهذيان بفنلندية لا أفهمها، أبتسم وأقول: لقد سمعت كل ذلك من قبل وأنا أنعاطف معها، ليس عليها أن تحضر إذن، ما الذي سيتغير في حياتها إن تخلت عن دراسة العربية؟ لم لا ثريح أعصابها وجسدها؟ كنت أتمنى بكل جوارحي أن تصل إلى لحظة فقدان الأمل، وتصرخ في وجهي:

- لن أحضر في الأسبوع القادم.

ولكنها لم تكن تعباً بي، كانت تُنهي سرد معاناتها بجملة مليئة

بالشجن وهي تشير إلى صدرها:

- إنه الحب يا معلمي. قلبي يؤلمني.

أقول لها قولي «قلبي» وأوضح لها الفرق بين الكلمتين كما فعلت مراراً فتضحك، ثم تفتح ملفها، وتخرج قصاصاتها، وتبدأ بتدوين كل شيء، تطلب مني معنى كل كلمة أقولها، كل إشارة، كل ملاحظة مهما كانت، كانت تأتي أحياناً بجمل كاملة، اكتشفت فيما بعد، أنها تنقلها من سجل مليء بكتابات، بخط يدها، وبخطوط آخرين، فيه مقاطع من أغنيات وأشعار وأدعية وشنائم وعبارات غزل، سألتها حين جاءت به مرة:

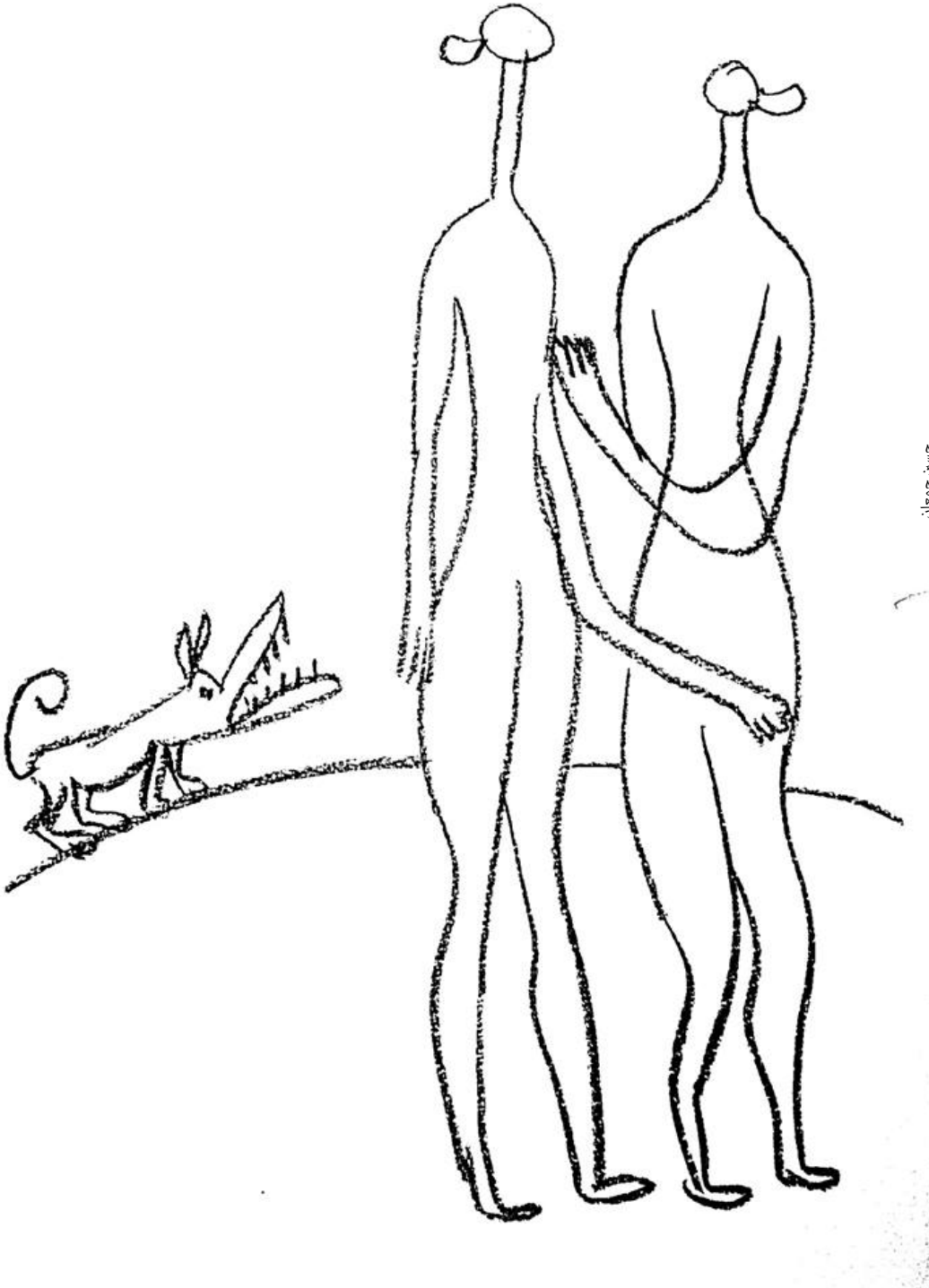
- متى كتبت كل ذلك؟

قالت:

- في رحلاتي المتكررة إلى «تونس»، ألا تدري؟ كنت متزوجة من تونسي، ولكننا تطلقنا قبل شهر.

ثم روت لي قصتها، سافرت قبل سبع سنين، في رحلة سياحية إلى «جزيرة جربة»، زوجها الأول توفي بالسرطان، تعرّفت هناك على شاب ممن يلاحقون السائحات، تسلل إلى غرفتها في الفندق ونام معها، ورفض أن يأخذ مالاً عرضته عليه، ذكرت ذلك تلميحاً بالطبع، قال إنه أحبها ويريد البقاء معها، برغم فارق العمر، فهو يحلم منذ طفولته بالعيش في أوروبا، كانت هي في الرابعة والخمسين، وكان هو في بداية ثلاثينياته، حين عادت بعد سنة إلى «تونس» عزّفها بأهله وأصدقائه ورافقها في رحلة خيالية إلى أماكن لم تكن تحلم بالوصول إليها، ثم تزوّجا، أكملت متطلبات التحاقه بها سريعاً، وانتقل ليعيش معها هنا، سنواتهما الأربع الأولى كانت فردوساً، صرفت كل مدخراتها من أجله، سيارة حديثة ورحلات وملابس وسهرات، إضافة إلى مطعم للبيتزا يديره بلا رقابة منها، بعد شهر واحد عقب حصوله على الجنسية، افتعل شجاراً معها، وخرج من البيت ومن حياتها، تطلقاً، ولكنها ما زالت تعشقه، لا تعرف كيف تصف مشاعرها تجاهه، تنتظر عودته في أي لحظة، وتحلم أن تقضي ما تبقى من سنواتها معه، قلت لها:

- إنها الحكاية التقليدية، التي تكررت من قبل آلاف المرات.



حسن جعنان

مسحت دموعها وأومات بنعم، كانت قصيرة القامة، نحيفة،

ذات وجه مستطيل شاحب، وعينين صغيرتين منطقتين، بشرتها مخددة يغطيها نمش قرمزي، أعتقد جازماً أنها لم تكن جميلة ولا مثيرة في يوم ما، تبدو مشتتة دائماً، أصيبت بصدمة بعد الطلاق، فكرت بالانتحار وظلت ثمة باستمرار، أهملت نفسها وبيتها، ثم تماسكت تدريجياً، تريد الآن استعادة طليقها من خلال اللغة، قالت مرة بحزن:

- لو كنت أعرف العربية جيداً، لاستطعت قراءة أفكاره وامتلاكه بشكل أفضل.

سألتها عن دفترها، فقالت إنها كانت تطلب ممن تلتقي بهم في «تونس»، تسجيل ما يقولونه، يثيرها رنين الكلمات وإيقاعها، وليس المعنى، دفترها مثل عقلها مليء بالشخابيب والغوامض

والتقاطعات. كنت أشعر بلا جدوى تدريسي لها، تحوّلت إلى عبءٍ ثقيل، وكررت عليها باستمرار أن ساعتين في الأسبوع لا تكفيان لتعلم أي لغة فكيف بالعربية، لم تكن غبية ولا كسولة، ولكن عملها في «سوبر ماركت» كبير كان يأخذ وقتها كله، استسلمت لقدري معها، بعد أن باءت بالفشل كل جهودي في الهروب منها أو دفعها للهروب. ولكن ما الذي دفعني إلى تلك الورطة؟

ذهبت مرة إلى «مركز الأيل الضاحك للتواصل بين الحضارات»، وهو مؤسسة تعنى بثقافة الأجانب، لها ما يماثلها في أغلب المدن الفنلندية، يحتل المركز الطابق الأرضي من عمارة حديثة، ذات ثلاثة طوابق، ويتألف من قاعتين متداخلتين، تنتهي إحدهما بمطبخ، لم أجلس في القاعة الأولى بسبب

رائحة الطعام التي كانت تملأ المكان، بل اتجهت إلى القاعة الأخرى لأقرأ وأكتب وأتصفح المجلات بعيداً عن الصخب، في تلك القاعة أرائك كبيرة مغطاة بملاءات ملونة وسجادة ذات طراز شرقي ولها باب ذو طيات تُسحب إلى الجانبين، لم يكن الباب مغلقاً، نظرتُ إلى الداخل فأصابني مِسٌّ، رأيْتُ على الأريكة التي تتوسط القاعة فتاة بهيئة ملاك، ذات وجه نوراني وشعر كستنائي ينسدل في ظفيرة على عنقها الأيمن، تجلس وبين يديها كتاب تقرأ منه بصوت لا يكاد يُسمع، على جانبيها تجلس فتاتان شقراوان ترددان ما تقرأه، وعلى الأرض أمام الأريكة تجلس خمس فتيات صامتات، بدا المشهد أشبه باجتماع سري خُلدته منمنمة شرقية، لم أستطع القراءة حين عدت إلى المطبخ، بقيت متوتراً، أحاول استعادة ما رأيْتُ، ثم نهضتُ بلا وعي، وذهبتُ لأرى المشهد ثانية، كان مختلفاً هذه المرة، رأيْتُ الفتاة تقف في الوسط وفي يدها بضع أوراق، كانت تضحك وتردد جملة بالفنلندية بصوت عالٍ. سألتُ امرأة كانت تعد لنفسها كوب شاي عما يجري في الداخل، فقالت إنه درس لتعليم التركية يستغرق ساعتين مساء كل خميس، فكُرتُ للحظات وسألتها:

- هل يمكنني أن أقوم بتدريس العربية مثلاً؟
قالت:

- ولم لا. اذهب إلى «نيناء»، منسقة الفعاليات الثقافية وأخبرها بما تريد.

صادفتني «نيناء» في الممر، أخبرتها بفكرتي، فابتسمت وقالت:

- رائع، ذلك ما كنت أنتظره منك.

اتفقنا أن تبدأ الدروس في الخريف القادم، أي بعد شهرين، انتهى درس اللغة التركية، قدمْتُ نفسي إلى المعلمة حين خرجتُ، قلتُ لها إنني سأكون مثلها، سأدرّس العربية، ردّت:

- لو سألتني قبل أن تتورط، لنصحتك ألا تفعل.

أضافت بغنج، وهي تبتعد:

- أرجو أن تخبرني بما سيحدث بعد أسابيع. أتمنى لك حظاً سعيداً.

بدت مدينة، تعرج قليلاً، وثمة جرح تحت عينها اليسرى، لم تفارقني صورتها وهي تجلس بين فتياتها الصامتات طوال الليالي التالية، حلمتُ أنني أجلس بدلاً عنها، أتحدث بينما تكتب الفتيات أو يرددن ما أقول، لن يتطلب الأمر سوى ساعتين في الأسبوع وبعض الجهد، مقابل ما سأحظى به من متعة. أخبرتني «نيناء» بعد أيام، أنها تلقت خمس طلبات من نساء يرغبن بتعلم العربية، لم تذكر لي بالطبع أي تفاصيل عنهن، ولكني شرعت برسم صورة لكل منهن في خيالي، كن جميلات وأنيقات، ولكل واحدة منهن سحر خاص.

حين حان موعد الدرس الأول، ذهبتُ مبكراً، ومعني حقيبة

ملينة بكتب ومجلات عربية، وبأوراق سجّلتُ فيها ملاحظات عن خصائص اللغة العربية وعن تاريخها، وأوراق أخرى رسمتُ على كل منها، حرفاً من حروف الأبجدية، مرّت الدقائق ببطء، كنتُ خلالها أستحضر الكلمات السهلة التي تستخدم في الحياة اليومية لكي أذكرها عندما تستدعي الضرورة.

بعد الثالثة بقليل كنت محاطاً بأربعة نماذج أنثوية، تناقض تماماً ما رسمته في خيالي، ثم دخلت «سيربا» مهرولة، وهي تلهث وتردد منولوجها الذي سوف أسمعه كلما تأخرت عن موعتها، انهارت أحلامي بالطبع، تكرر الكابوس بتفاصيل مختلفة في الأسابيع التالية، ثم تلاحق اختفاء النساء لأجد نفسي وحيداً مع «سيربا»، أو بالأحرى سجيناً لديها، لساعتين طويلتين، مساء كل أربعاء. تبتكر خلالهما بلا قصد، أقسى الوسائل لتدمير مزاجي وتخريب ما تبقى من خلاياي العصبية، أسألها أولاً:

- هل راجعت ما كتبناه في الأسبوع الماضي؟

تعتذر لأن الوقت لم يسعفها، ويخفت صوتها وتدمع عيناها وهي تقول:

- صدّقني، كنتُ مشغولة ومتعبة.

ألتقط ورقة من بين أوراق ملفها التي بعثرتها على المنضدة، أضغُ اصبعي على كلمة ما وأسألها كيف تُلفظ، تبتسم وتردّ ببلاهة:

- لا أعرف، لقد نسيْتُ كل شيء يا معلمي.

أقول لها إنني كررتُ لفظها ألف مرة من قبل، تهزّ رأسها وتهمس:

- أسفة، لم أعد أتذكر.

نعود من جديد إلى الأبجدية، تلفظ الحروف التي هناك ما يشبهها في الأبجدية الفنلندية بسهولة، أما حروف القائمة السوداء، وهي الحاء والحاء والطاء والضاد والطاء والعين والغين والصاد والقاف، فتخترع أصواتاً جديدة لقراءتها، أصحح أخطاءها وأذكر لها أمثلة لحروف من لغات أخرى، تشبه تلك الحروف إلى حدٍ ما، أقول لها مثلاً أن الحاء، يشبه الحرف الأول في كلمة «خراشو» الروسية، وأن الغين حرف شائع لدى الفرنسيين، وأن الصاد هو (s) قوية، تصدر عن إطباق الأسنان على بعضها وإصدار صوت من أعلى الفم، واعتقدت في إحدى المرات أنني توصلت إلى مثال بسيط، يشرح كيفية نطق القاف، قلت لها:

- إنه صوت الدجاجة حين تبيض، قاق قاق قاق.

كررت هي بعدي: كاك كاك كاك.

قلت لها:

- لا، الدجاجة تصرخ هكذا، قاق قاق قاق.

قالت بثقة:

- للأسف، أنت على خطأ يا معلمي، الدجاجة تتكلم هكذا، كاك كاك كاك.

احتدّ النقاش بيننا، طلبتُ هي من النساء اللواتي يجلسن حولنا، أن يقلدن صوت الدجاجة، فرددن جميعاً: كاك كاك كاك، ضحكتُ وقالت:

- هل لاحظتُ يا معلمي؟ هذا في الأقل ما تتكلم به الدجاجة الفنلندية.

قلتُ لها ولكن القأفة هي لغة الدجاج حول العالم، ولا بد أنه صوت الدجاجة الفنلندية أيضاً، كررتُ ذلك أكثر من مرة ولكني لم أتمكن من إقناعها، ولا إقناع النساء الأخريات، تركتُ الدرس غاضباً قبل أن ينتهي، واصلتُ التفكير في ما حدث طوال الأسبوع التالي، لم أشك لحظة في أن دجاجات العالم كلها، تنطق بلغة القاق قاق قاق، لا تمايز طبقياً ولا تمييز عنصرياً ولا اختلافات بايولوجية في عالم الدجاج، ولكن كيف بمقدوري أن أثبت هذه الحقيقة لـ«سيربا» وللأخريات.

لم أجدها حين ذهبتُ في موعد المحاضرة التالية، رأيْتُ خمس نساء يتحلّقن حول مائدة الطعام. ضحكتُ إحداهن، وأشارت إليّ، فالتفتن وأصدرتُ كل منهن صوتاً يشبه الكاك كاك، ثم ترددت تنويعات مختلفة للصوت نفسه، وقفّت عند باب القاعة لا أدري ماذا أفعل، حاولتُ أن أبتسم وأبدو طبيعياً ولكني كنتُ أغلي في داخلي.

جاءت «سيربا» بعد دقائق، اعتذرتُ لتأخرها، فتحتُ ملفها، وبعثرتُ الأوراق على الطاولة، قالت:

- أتدري، يا معلمي، لقد شغلني حرفك الغريب طوال الأسبوع الماضي، تكرر حتى في أحلامي، هناك أمر واحد تأكدتُ منه، وهو أن دجاجتنا لا يستطيعن نطقه كما تنطقه أنت، بل يقلن: كاك كاك كاك وبدأت تضحك.

انفجرتُ غاضباً وصرختُ:

- هل تحاولين السخرية مني؟ لن أسمح بذلك.

في تلك اللحظة انفتح باب القاعة، وخرجت النساء من الداخل، وقفن حولنا، سألتُ إحداهن:

- ماذا تقول الدجاجة؟

فصرختُ الأخريات بصوت واحد: كاك كاك كاك. نهضتُ واتجهتُ إلى الخارج ثم التفتُ وصرختُ بأعلى صوتي:

- سنلتقي في الأسبوع القادم، وسأريكنّ ماذا تقول الدجاجة.

فكرتُ وأنا أمضي وحيداً، أن أفضل ما يُسكت أولئك النساء، هو حصولي على دجاجة حية، وجعلها تقاقي أمامهن، ولكن أين سأعثر عليها؟ الدجاج الحي لا يباع في الأسواق هنا كما يحدث في مدننا، كما أن لا أحد يربي دجاجاً في بيته لكي أستعير واحدة.

في اليوم التالي، سألتُ صديقي «رينتولا»:

- كيف أحصل على دجاجة حية؟

نظر إليّ باستغراب، اعتقد للوهلة الأولى أنني أمزح، وضحك

حين أخبرته عن السبب، أخبرني أنه ذهب قبل شهر، ليشترى لحماً طازجاً من امرأة روسية تمتلك حقلاً خارج المدينة، ولكنه ليس متأكداً من كونها تربّي دجاجاً، ثم أوصلني بعد يومين بسيارته، إلى طريق ريفي، قال إن الحقل يقع في نهايته وغادر مسرعاً.

سرتُ وحيداً في ظلال أشجار كثيفة متتالية، رأيْتُ خيولاً وأبقاراً ترعى في حقولٍ تمتد على جانبي الطريق، رأيْتُ أكوأخاً خشبيةً وأشباح نساء قريبها، رأيْتُ ثياباً منشورة على حبالٍ في الباحات الخلفية للأكوأخ، كانت الشمس تختفي وتظهر خلف غيوم سوداء، ثم وصلتُ أخيراً إلى البيت الخشبي الذي وصفه «رينتولا»، كان محاطاً بصفين من الأكوأخ الصغيرة، وبأشجار دلب عالية متفرقة، فُتح باب البيت، وظهرت امرأة ترتدي بدلة عمل رمادية وجزمة مطاطية، سألتني بفنلندية ركيكة عما أفعله قرب بيتها، بدت بقامتها الفارعة وجسدها الممتلئ وعينيها الحادتين والعصا التي تحملها مثل حارس في ملهى ليلي. قلتُ:

- أريد أن أشتري دجاجاً.

انحنت باتجاهي، وقالت:

- ارفع صوتك، أنا سمعي ثقيل.

صرختُ بأعلى صوتي:

- أريد دجاجاً، هل لديك دجاج حي؟

عادت إلى داخل البيت، وأغلقت الباب خلفها، ثم خرجت بعد دقيقة وهي تحمل سلسلة مفاتيح ضخمة، قالت:

- اتبعني، سأريك ماذا يوجد في الأكوأخ، هل أنت عجري؟

لم تنتظر إجابتي، استدارت ووضعت يدها على كتفي، وقالت:

- شكلك يوحي بذلك، لا تهتم، هذه ليست شتيمة، أنا أحب الفجر وخصوصاً الرجال الأقوياء منهم، هل تفهم ما أعنيه؟

قلت وأنا أحاول التخلص من يدها الثقيلة:

- لا يهمني ذلك، قلت لك لماذا أتيت، هل لديك دجاج؟

نفخت دخان سيجارتها في وجهي وردت عليّ بالروسية، ثم فتحت باب الكوخ الأول وقالت:

- أنظر، ماذا ترى في الداخل؟ هل هناك دجاج؟

قلت:

- لا، أرى أربعة حملان ونعجتين فقط.

ثم فتحت الباب الثاني فرأيْتُ ثلاثة خنازير، ورأيْتُ في الكوخ الثالث ذئباً مقيداً إلى الحائط بسلسلة، أما في الكوخ الرابع فرأيْتُ كلباً صغيراً نائماً وببغاء في قفص معلق بالسقف.

قلتُ لها حين وصلنا إلى الكوخ الأخير:

- يا سيدتي، أنا لم آتِ إلى هنا لأتفرج، أريد دجاجة. لن أكلها، أنا لا أحب لحم الدجاج، لدي غرض آخر، هل فهمت ما أقول؟ أمسكت بيدي وابتسمت، وقالت:

- تعال، لنجلس قليلاً ونحدث، هل لديك وقت؟ قلت:

- لا أدري، سيأتي صديقي إلى هنا بعد ساعة أو أكثر ليأخذني بسيارته.

فتحت باب الكوخ الأخير، وقالت:

- تعال لنشرب شيئاً، وإذا شئت، فيسعدني أن أقدم لك كأس ويسكي أو كونياك أو فودكا، لا تستغرب، لدي هنا كل أنواع المشروبات، لن تصدق ما ستراه أيها العجزي الحزين. رأيث أريكة خشبية في الداخل ومنضدة فوقها أقذاح وزجاجات شراب عديدة، كما رأيث على الأرض صناديق كارتونية وأكياساً وحقائب، التقطت هي قنينة فودكا وفتحتها وصبت لنا كأسين كبيرين، قلت لها:

- ليس باستطاعتي شرب كأس كهذه، أنا بالكاد أشرب بضع قطرات ليلاً.

ضحكت وقالت:

- ولكن العجزي يشربون في كل الأوقات، أشرب يا عزيزي، لنكن أصدقاء، الفودكا تغسل الهموم وتفتح القلوب المغلقة.

ثم رفعت كأسها وشربت ما فيها بجرعة واحدة، التمعت عيناها وقالت شيئاً ما وضحكت حين رأيث أرتشف جرعة صغيرة من كأسي وأعيدها إلى المائدة، قالت:

- اشرب بسرعة، لا بد أن تنتعش لكي تتكلم، أنا أتحدث الفنلندية جيداً حين أئمل.

قلت:

- ربما سأسكر إذا شربت بسرعة، دعيني أتصرف كما أريد.

صبّت لنفسها كأساً أخرى وأشارت إلى الصناديق الكارتونية على الأرض، وقالت:

- لدي فودكا، بنصف الثمن الذي تباع به في الأسواق، أذهب في كل شهر إلى «بطرسبرغ»، وأجلب صندوقاً أو صندوقين، وإذا أردت سجائر فلدي من كل الأصناف، اشرب يا عزيزي، أنت الآن في جنة «لودميلا»، كل ما تتمنى بين يديك.

شربت الكأس الثانية بجرعة واحدة أيضاً ومسحت فمها وتجشأت، سمعت صوت قاقأة دجاج فقلت:

- أليست هذه أصوات دجاج؟ هل بإمكانك أن تأتيني بواحدة؟ أطلقت ضحكة مجلجلة وقالت:

- ماذا بك؟ هل سكرت؟ هذا قباع خنازير، اشرب جرعة أخرى لتنسجم معي، لا تستعجل أيها الديك العجزي، لنكن أصدقاء، سأطالعك على سرّ صغير، أنظر هنا.

نهضت وفتحت سحاب بدلتها، وأخرجت بطنها، كانت مخددة، ذات تجعدات حمراء أشبه بجروح قديمة، قالت:

- هل تصدق أن جميع الحيوانات التي رأيتها وأخرى سواها قد خرجت من هنا؟ ولدت من هذا البطن الكبير، أنا امرأة ولود،

أنجب حيواناتي حسب الطلب، إذا شئت أن ألد لك دجاجاً فسوف ألدّه، هل تريد دجاجة أم أكثر؟ لا عليك، سألد لك كل ما ترغب به، خذ هذا ما تبقى في كأسك، ادلقه في جوفك، سأريك كيف نصنع دجاجاً لذيداً، ستسمع قاقأته قريباً.

أمسكت بي ورفعتني بيديها القويتين ووضعتني في حضنها، ورفعت كأسي وسقتني منها ثم ألقّت بي على الأرض واضطجعت فوقي، لم أكن يقظاً ولا سكراناً، كل ما أتذكره الآن أنها ظلّت تحركني وتعبت بأعضائي وتناغيني مثل رضيع، وبعد وقت لا أستطيع تحديده نهضت عني وجلست على الأريكة وبدأت تدخن، قالت:

- قم بسرعة، إذا جاء زوجي ورآك هكذا سيقتلك، ليس لأنني ضاجعتك، بل لأنه يكره الأجانب وخصوصاً العجزي، لا تقل لي إنك لست عجزيّاً، هو يعتبر جميع الأجانب عجراً، حتى أنا، يسميني روسيتي العجزيّة، وهو يتركني أفعل ما أشاء، لأن العجزي باعتقاده مجانين، يتميزون ويغنون ويتناكحون في كل مكان مثل الكلاب.

زررث بنطالي، وأزلت ما علق بي من قش وجلست إلى جانبها، أخبرتني أن زوجها ذهب إلى اجتماع لجماعة يمينية في مركز المدينة، يعتقد أفرادها أن كل مشاكل فنلندا وأزماتها سببها الأجانب، أضافت:

- اذهب وانتظر صديقك في مكان آخر، أما دجاجاتك فلا أعتقد أنني سأنجبها لك هذا الأسبوع، عليك أن تذهب معي بعد ثلاثة أيام إلى بيتنا الريفي وتخوض تجربة أخرى.

ثم ذكرت لي عنواناً، وقالت لي:

- انتظرني هناك، في التاسعة من صباح الأحد، لا تتأخر.

رويت لـ«رينتولا» ما حدث، فظلّ يضحك طوال الطريق، قال:

- هذه وحش وليست امرأة، ماذا كانت ستفعل بك، لو أنك أردت منها بقرة مثلاً؟

جاءت بسيارتها صباح الأحد، كانت ترتدي ثياباً نظيفة وتعتمر قبعة عريضة حمراء، ظلّت تدخن طوال الطريق وتغني بالروسية وتمد يدها إليّ بين حين وآخر إلى ما بين فخذي، سمعت أصوات حيوانات وقاقأة دجاج تأتي من الخلف، قلت:

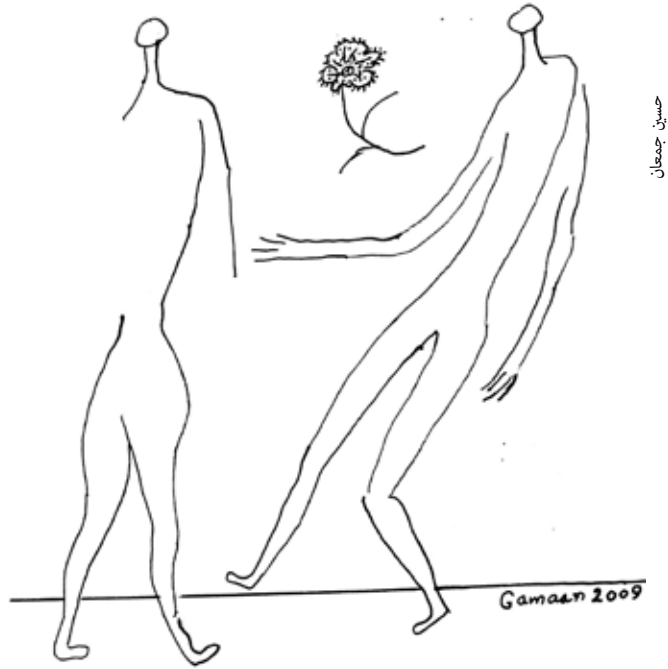
- يبدو أنك أحضرت لي ما أريد.

هرّت رأسها، واستمرت تغني وترسل لي قبلاً هوائية، سلكتنا طريقاً فرعياً على جانبيه بيوت متفرقة ثم توقفت وأشارت إلى كوخ صغير وقالت:

- انتظرني قرب الباب، سأذهب لأجلب المفاتيح، لن أتأخر.

صفعت ريح باردة وجهي حين نزلت، بدأت السماء تتلبد بالغيوم، بعد أكثر من نصف ساعة عادت، كانت تحمل كيساً كبيراً وتترنج، سألتني:

- هل انتظرت طويلاً؟ أنا آسفة.



فيسون جيمعان

قلت:

- أشعر أن أطرافي قد تجمدت، أين ذهبت؟

قالت وهي تضع الكيس على الأرض:

- حاولت أن لا أتأخر، ولكن صديقي هناك دعاني لشرب قذح من الروم، ولم يتركني حتى انتهت الزجاجة، ماذا أفعل؟ إنه عجوز فنلندي مجنون.

ثم احتضنتني واستطردت:

- تعال والتصق بي، يا كتكوتي الوسيم، لا ترتعش، سأدفئك، بل سأجعل الدم يغلي في عروقك.

رأيث في غرفة الجلوس، حين دخلنا، بضعة مقاعد ومائدة خشبية صغيرة وخزانة فيها كتب ومجلات قديمة وشمعداناً يهودياً، سألتها وأنا أشير إلى الشمعدان:

- هل أنت يهودية؟

قالت وهي ترفع الشمعدان وتمسح الغبار عنه:

- لا، لقد اشتريته من متجر للأشياء المستعملة، ما هو رأيك به؟ أليس جميلاً؟

لم أرد، كانت الصالة باردة جداً، بدأت أرتجف، لم يكن بإمكانني حتى الوقوف بشكل مستقيم، التفتت هي إليّ وبدأت تضحك، قالت:

- ما بك يا ديكي؟ تماسك قليلاً، ألم تشفق لدجاجتك السمينة؟ أخرجت قنينة فودكا من كيسها وفتحتها، وقالت:

- اشرب قليلاً من الفودكا، ستشعر بالدفء بعد بضع جرعات.

ثم أخرجت برنساً أحمر وطرطوراً وجوارب صوفية، وقالت:

- اخلع ثيابك بسرعة والبس ما أحضرته لك، هذا ما كان زوجي يرتديه، حين كان ينام معي منذ سنوات، قبل أن يفقد اهتمامه بي، لم يعد يطيق الآن لا رائحتي ولا كلامي.

أخرجت أيضاً بطانية وملاءات ووسادة، خلعت ثيابي ببطء، ولبست البرنس ووضعت الطرطور على رأسي وجلست على الأريكة وبيدي قنينة الفودكا، دخلت هي إلى غرفة النوم لتعد السرير، ظلّ صوت غنائها يتردد لدقائق في الغرفة ثم تلاشى، شعرت بعد ثلاث جرعات من القنينة أن الدم يتدفق ثانية في جسدي، صحت:

- أين أنت يا دجاجتي الروسية؟

لم أسمع رداً، نهضت وذهبت إلى الغرفة، رأيثها تنام عارية على السرير، ذراعها متصلبان إلى جانبيها وفوقهما ثدياها الهائلان، أما بطنها فتتهدل في طيات بين فخذيها، أخذت جرعة أخرى من الفودكا وتمددت إلى جانبها. لا أدري كم استغرق نومي، ولكني استيقظت مفزوعاً، حملت أنني أسقط في بركة عميقة وأن سمكة كبيرة لها جناحان وأطراف امرأة تحاول خنقي، وجدت «لودميلا» تنام فوقي، كانت تتحرك بجنون وتصرخ، حاولت إزاحتها فلم أستطع، قلت لها:

- أنا أختنق، يا «لودميلا»، سأموت.

لم تهتم، انحنّت وألصقت شفثيها على عنقي، اعتقدت أنها ستقضض حنجرتي، ولكنها رفعت رأسها، وفتحت فمها على اتساعه وبدأت تقاقي، وتساقط لعابها حاراً على وجهي وصدري، ثم استدارت وتطوّحت وانهارت على الجانب الآخر من السرير.

نمنا لأكثر من ساعتين واستيقظنا متعبين، لم نتبادل في طريق العودة سوى بضع كلمات، سألتها حين وصلنا:

- هل ستعطيني دجاجاتي الآن؟

أشارت إلى بطنها، وهي تضحك:

- لا بالطبع، ما زالت دجاجاتك هنا، تحتاج إلى المزيد من الوقت لتنضج.

صرخت بغضب:

- انظري، لماذا لا تنتهي من هذه المسرحية المضحكة؟ إما أن تعطيني دجاجاتي أو سأذهب بلا عودة، لن تري وجهي ثانية، أليس هناك دجاج في صندوق السيارة؟ إنني أسمع قاقأته. لا تقولي غير ذلك.

مدّت ذراعها واحتضنتني، وقالت:

- لا تحتد يا ديكي الرقيق، لا تعكر مزاجك، سأجلب لك دجاجاتك يوم الأربعاء حيثما تكون، ألا تصدق أنها ما زالت في بطني؟ طيور وحيوانات كثيرة تنمو هنا، لا يمكنني إخراجها إلا حين تكتمل، يتطلب ذلك قليلاً من الصبر، يا أرنب، يا ذئبي، يا عصفوري.

كاتب من العراق

«فهرنهايت» 2016

موسم حرق الكتب ومن يكتبها

هانى حجاج

بذكائه

المعروف استخدام الكاتب أسامة أنور عكاشة مشهد حرق الكتب في فيلم «فهرنهايت 451» تشاهده ابنة فضة المعداوي، رمز القبح والسوقية والابتذال، طبعاً هي لا تفهم المعنى الذي أراده الفيلم؛ أن سيأتي على الإنسان يوماً يصبح فيه الفكر جريمة بالغة الشناعة، على أن راي برادبوري، مؤلف الرواية المأخوذة عنها الفيلم سالف الذكر لم يخطر بباله أن الطغاة سيتحمسون للفكرة لدرجة حرق المفكرين أنفسهم! لم لا وقد تحولت النهاية المفتوحة لمسلسل عكاشة (الراية البيضاء) إلى واقع مر؛ بلدوزر البلطجة والاستهلاك والاستغلال يسحق النبلاء وكل ما هو جميل. المسلسل كان يتحدث عن محاولات بائعة السمك المليونيرة المتصالحة مع قاع المدينة ومع نفوذ عليّة القوم، لهدم فيلا الدكتور مفيد أبو الغار، وهو ما يحدث الآن كل يوم في البنايات الأثرية في الإسكندرية، ومهما بلغ حجم الكارثة فأنت معذور إذا لم تنتبه، فهذه مسائل تهون في دولة تسلّم عمليات ترميم آثارها الفرعونية لعمال محارة، وتزين معابد أجدادها بفوانيس ورقية مصنوعة في الصين لاستقبال السيد المحافظ والوفد الآسيوي! عندما حكمت المحكمة بسجن وتغريم أحمد ناجى لنشر أحد فصول روايته «استخدام الحياة»، بعد سجن إسلام البحيري بتهمة فتح كتب التراث وتقنيدها فيها -ولسنا بصدد مناقشة أخلاقيات الرواية أو دوافع إسلام- انطلقت حملة على موقع فيسبوك تدعو المبدعين لإحراق كتبهم بأنفسهم على سبيل الاحتجاج، وطبعاً هذا كلام فارغ، ليس فقط لأن مكافحة العنت لا تتم بهذه الطرق الهستيرية، وإنما لأن الدولة لا تهتم بهذا الهراء بالمرة. كل ما في الأمر هو أن بعض الشباب سيجمعون في مكان ما ليحرقوا بعض النسخ من رواياتهم التي لا تباع أصلاً تحت سمع ونظرات بعض أمناء الشرطة الساخرة، فضلاً عن أن مرأى الكتب تحترق مشوق يثلج صدر أي حكومة متجبرة طاغية. أنت تعلم أن حتى لو كان أكبر رأس في البلد يعشق الحكمة فإنه سيضعها تحت قدميه فوراً إذا تبين أنها ضد أمنه الخاص.

كان الحاجب الأندلسي في القرن الرابع الهجري، المنصور أبن أبي عامر شغوفاً بالفلسفة، يتعمق فيها ويكرم المؤلفين لها، لكنه حين رأى جموع المتزمتين من الشيوخ ضدها وأنها قد تقض من حوله تأييدهم، انتصر لأغراضه السياسية فوراً وأخرج كل ما في خزانة الحكم المستنصر، الخليفة العاشق للكتب، وكان بها نحو أربعمئة ألف مجلد، فعزل منها كل ما كان يحوي علوم الأوائل وألقى بكل ما فيها نظريات رياضية ومناقشات فلسفية ومعادلات كيميائية، ألقى بكل شيء في النار، حرق كل العلوم حتى يظفر برضا المشايخ عن كرسية. هذا هو مصير مكتبة الحكم، أشهر مكتبة في الغرب والأندلس. أما أن تفرق سفنك بيدك فهذا لا يمنحك الشجاعة التي تفترضها، بل يضطرك إلى الموت الحتمي، أو إن كان لديك بعض الوقت، إلى بناء السفينة من جديد. في أواخر الثلاثينات كان الدكتور شاكر مصطفى وبعض أصدقائه من الطلبة بالسراويل القصيرة مفتونين بالمقاومة ضد المحتل الفرنسي، يتظاهرون في الأزقة ويرمون الجنود بالحجارة ويهولون هرباً، ويوزعون المنشورات الخ. وفيما بعد عرفوا أنهم كانوا يضررون مسلمين مثلهم (مستعمرين لهم) إذ لجأت فرنسا إلى استخدام جند من السينغال وخيالة مغاربة، وذات يوم قال زعيم من زعمائهم الطلبة «غداً سنحرق في نهاية المظاهرة الكتب الفرنسية!» كان الطلبة يكرهون كتب المدرسة المطبوعة بلغة المستعمر، ويهربون من تعلمها ويضيعون دروس أساتذتها ولا يحفظون المطلوب على سبيل المقاومة. خرجوا في اليوم التالي وكل منهم قد نفخ حقيقته بكل ما استطاع جمعه من الكتب الفرنسية والأجنبية وأي لغة غير العربية، بل والروايات والجرائد والمجلات وبين الصياح والصخب أقوا أثقالهم في ساحة المدينة. هوجه ضخمة. جبل من الدفاتر والمجلدات، ولم يلتفت أحد لحياة بعضهم إزاء رش البنزين وإشعال النار في الكتب. علا لهيب السنة حمراء وبرتقالية تلتهم الأفكار والكلام وكانت تؤجج بالكتب التي يتوالى ورودها. ظنوا أنهم يحرقون الثقافة الفرنسية، ظنوا أنهم يحرقون قلب المستعمر، الذي لم تكن لديه أي ردة فعل

على هذا الفعل الهمجي السخيف والصبية يرقصون حول النار كالمخابيل في أفلام الهنود الحمر. طبعاً ردّ الفعل الوحيد هو العلقه الساخنة التي تلقاها كل واحد عندما عاد للبيت واكتشف والده أنه مضطر لشراء كتب مدرسية جديدة بدل التي أحرقها ابنه وهو يعتقد أنه وطني مناضل! الآن يعتقدون أن الواحد إذا حرق كتب بنفسه، على طريقة الشاعر عبدالسلام ديك الجن الحمصي الذي لم يجد من حب جاريته فكاكاً إلا بخنقها وحرقها وسكر بكأس من رماد جثتها وهو يبكي «أعلمت كفي في مجال خناقها، ومدامعي تجري على خديها» لكنه ليس كحرق التوحيدى لكتبه في أواخر عمره لقلة جدواها، فحتى أغلب مثقفينا الأجلاء لم يعرفوا حتى الآن، بدافع من نصف جهل وكثير غرور، أن كتبهم محروقة على الأرفف تدور في أفلاك غامضة عبثية لا تكشف أي شيء، يتمترسون خلف الغشاء الرهيف بين صراحة الفكر وجراة القلم دون ندوات وأمسيات وهراء مماثل للتابوهات التي يعتقد أصحاب الأقلام الرفيعة أنهم رائعون لأنهم يحومون حولها. أبناء الشارع المصري في أجزاء لا يستهان بها يلعنون أديان بعضهم تحت وطأة الظلم والفقر والعنف، ويحافظون بأمانة شديدة على الموروث الشعبي من أغاني الأفراح الجنسية، وآمنوا في منطقة عميقة من الضمير الجمعي بأن تصريحات الوزراء ما هي إلا قذارة، أما رحلات تعزيز العلاقات الدولية ليست أكثر من نزهة ندفع ثمنها، ولا حاجة بهم إلى برلمان المساهر الذي تعرفه، فقد جاؤوا بالخلاصة وعرفوا أن كل المسألة هي «مصالح» لا أكثر. هذا يسكت لأن الكلام بلا جدوى، وذاك يرتشي ويتوسط ويداهن حتى يمشي الحال، وليذهب الشباب السيس إلى الجحيم إذا أرادوا ثورة جديدة، لن تكون أكثر من تسليّة تحرك ملل الحياة اليومية. الأولى ببعض مثقفينا أن يراجعوا مهزلهم التي تبدأ بالصمت الجبان، مروراً بأعمدة الرأي المثيرة للغثيان في الجرائد القومية التي تمرّ بعينك من أولها إلى آخرها فلا تلفت نظرك كلمة توحده الله لها معنى واضح، تحفل بالكثير من الجملة السمجة على غرار «المطلوب في الفترة القادمة المزيد من ضبط النفس»، نهاية بالزحف المقدس لمغازلة مجلات الخليج الفاخرة وانتظار الدولارات التي يقتضي وصولها ضبط النص وتعديل ما يلزم. أما إن لزم أن تحرق ما كتبته فاتبع قول أبي سعيد السيرافي سيد العلماء لولده «تركزت هذه الكتب تكتب بها خير الأجل، فإن رأيته تخونك فاجعلها طعمة للنار».

كاتب من مصر

دعوة

الجدید

تدعو الكتاب والمفكرين العرب إلى المشاركة في محاورها وملفاتهما القادمة

كيف نكتب للأطفال؟
ملف حول الكتابة العربية للطفل

ثقافة عصر الطوائف
عن الثقافة الطائفية وتطويف الثقافة في السياسة والأدب والإعلام

حال الكتاب العربي
كيف تنشر الكتب

في العلاقة بين الكاتب والناشر والقارئ

الاستبداد الشرقي
دور الحاكم المستبد في صناعة الاستبداد الديني

الشعر والتجريب
هل وصل التجريب الشعري العربي إلى حائط مسدود

الكتابة والأنوثة
هل تكتب النساء العربيات بلغة الرجل أم أن اللغة بلا جنس

الصحافة الثقافية العربية
أحوالها، توجهاتها، علاقتها بالكتاب والقراء



فكر حر وإبداع جديد

البدائ

محمد ميلاد

مستوحاة من مجموعة فرنسيس بونج
«التحيز للأشياء»



حسين جفان

التراب

ما إن تَطُلُ الساقان حتى ننسى ملمسه ومذاقه، ولا نتذكره سوى في عَرَضِ البحر أو حين يتهيّل في القبر. لأنه ليس بالطين الحر ولا بالرمل، يسهّل للماء أن يَخُط عليه سطره، دون أن يستنقع فيه، وللريح أن تصحّحها حين تَسْفِيه، لكنها لا تعيد إليه ملامحه إذا ما شوّهت وجهه الحُفَر، ومهما غيّرت مكان هبوبها، فهي لا تمحو أثر الندوب أو الحدبات حتى بعد أن تلتئم جروح الغائرة. يجرّر خارج الحقول رداءه الممزّق، يرفّوه بالنبات الشائك، ينام عاريا إذا لم يُدثره نبات أو يقبع في الأُصص كأنه ذكرى أخيرة من حياة الغاب.

مهما شغلنا عنه السماء والعصافير، سيظل يفاجئنا تفتّته في الحيطان إذ يبرز كاللثة بين الأحجار، وتلدّعنا ملوحته في إبريق الفخار ورائحته عَقْب المطر. أما إذا اخترقته على الأرض الأسلاك، أو عُجِن بالدم، سيُسَمّى بالطبع (وطنا).

الماء

ربما لأنه يخضرّ في العشب ويفوح في الزهر، ربما لأنه

لا يرتفع إلا في الشجر وفي النوافير، لا أحد يتذكره إلا في العطش أو شهوة الاجتياف. لأنه لا يطيع سوى أمواجه، يهرب من الضفاف، ولا يقيم في غدير إلا ليرحل. بكل برود وأناة تقرض نعومته المراسي. في مراياه تنكسر السواري وترتجف الصخور. ومع أن السمكة تعيش فيه طوال حياتها، فإنها تجهله: ربما إذا يفهمه الشرّغوف أو التمساح. من المضحك حقا أن يتحدث المرء عن الماء وهو في ثيابه، فهو كمن يريد أن يتعلم السباحة على الضفة، أو يدرك معنى الارتواء إلى الآخر دون أن يجرب الغرق.

الهواء

ما دمت قد ضيّعتُ الطريق إلى الهاوية، لم يبق لي سوى الحديث عن الهواء، فهو ينزل إلى الهوة العميقة، مثلما ينتشر في الفضاء. تمرّق غشائه إبرةً أو برعمً أو نائمةً، ولا يرفوه ضباب. يتكئ على الأبواب وعلى حوافّ النوافذ متأهبا للدخول مع الغبار، أو يتنفس في الداخل من الشقوق متأهبا للاندفاع إلى الخارج، ليغتسل من رائحة المكان ومن رذاذ الأنفاس،

أو ليدور في الرواق مع الذباب متحيّرا كالماء، ليطنّ كمثّل فكرة منجبة. في الريح، يدوم الصلوات وأبخرة الآلام بلا وجهة، ويطير بالونات بلا رجعة في السماء. به تمتلئ كذلك القيثارة والمزمار حتى إذا انسأب أصبح بكاءً وأينما يَفْطُران القلوب. ستجفّ يوما رثائي، وأنجو من هواء يتجشأ فيه الكل ويخور، لكن هل سيمحي أثرُ أنفاسي على الجدران؟

النار

تفاجئ المرء دائما، كأنها تشتعل لأول مرّة، تتابعها العينان حتى الخدر وهي تَعْقِد ضفائرها وتفكها متلفة جذورها في زهوٍّ، كأن الرأس مشدود إلى هوة سحيقة. إذا كان الماء يحفر طريقه زاحفا، فهي تبدّل موضعها راقصة، ولا يمكن أن يحذق رقصتها أحداً إلا المحترق نفسه.

كلما هضمت قوتها، خفت طقطقتها وصفت ألوانها لتضيء. عبثا تحاول الريح فصلها عن طُعْمَتها، كما لا يجدي

ضربها، أو طعنها، بل إن ذلك يؤججها، فتغمغم ناهشة فريستها باستماتة. قبل المضغ، لا بدّ من التفصيل، وإذا استعصت عليها قطعة، طوّقتها بالدخان لتعود إليها نافخة بأنفاس جديدة. تمحو ما لا يُمحي، ولا شيء يمحو أثرها. ربما لأنها سريعة العدوى، تختبئ في الحجر والبراكين. إذا كانت تُدخّر في المخازن، فهي تُدخّر كذلك باردة في الصدور.

تحالف العدو والصديق، لكنها قد تفاجئ من يشعلها ولا يرثها في النهاية غير الرماد الذي لا يدرك سرّها سواه.

فراشة بيضاء

إذا كانت الزهرة صرخة مرئية، لن تكون هذه الفراشة سوى انعكاس ضوئي لمرآة خفية. تجسّ الهواء كأنها تحاول أن تنبّ فيه، ليس لها سوى التسكّع بعد أن سُدّ عليها اللون، مترددة دائما، تنقّط سطورا لامرئية. لفرط ترددها تحط بغتة حيث لا تتوقع. وإذا ما اصطدمت بزجاج النوافذ انتشر غُفار جناحيها

ملتصعا كغبار الطلّح وقد تبدّده إلى أن تلفظ...
خفقتها الأخيرة.

الزجاج

قد يكون حاجز الزجاج الحاجز الوحيد الذي يقاوم الضجر.

وعلى الرغم من أنه يُنْفَذ الضوء ويكشف الداخل أو الخارج، فهو يُجمّد المشهد ويعلقه كالصورة فينتبه المرء إلى عزلة الأشياء ويكتشف كم هي صامته عن بعد وكم هي ظمأى إلى معنى جديد.
ولأنه يقي ويفضح في الآن نفسه، يهيج متعة النظر دون تورط.

لكنّ هذه المتعة سرعان ما تفتّر إذ تبدو الحركات إشاراتٍ ضائعةٍ ويضطرب العالم في الخارج أو في الداخل كسلحفاة مقلوبة.

الزهرة

قد لا يشاهد المرء أشياء كثيرة من حوله لكنّ العين تلتقط الزهرة على الفور كما لو إنها انفجرت للتوّ، هذا الانفجار الأخرس والبطيء لا ينتهي بما إن البصر يجدّه في كل نظرة.

إذا كان بمستطاع العين أن تمتدّ إلى الأفق، فالزهرة صرخة مرئية توقظها بلا انقطاع.

هي لا تذهب عبثاً إلى أي مكان، بل تنشر رائحتها، كما لا حاجة لها للدوران فبتلاتها، هذه الأشعة المختصرة والمرتبّة بدقة مصوّبة نحو كل اتجاه.

تنام في الخرائب وترصدنا من الأسيجة والشرفات. ولأنه لا يجدي وصفها، تعطى لها الكلمة الأولى والأخيرة.

الليل

تبدأ الظلمة بملء الزوايا ثم تتكاثف في الكهوف

والأنفاس

حتى تفيض على ما حولها ماحية كل ظل فتعمّ الأرجاء كما لم يسطع ضوء من قبل.

تتفتت الألوان وتستسلم الأشياء للقتام حتى يبتلعها إلى الآخر فيختفي كل نتوء ويخبو كل وميض ليشته الفراغ بالامتلاء والهوة بالقرار والوجه بالقفا ولا تخفف من الحلكة سوى الأشياء الأشدّ حلكة، تلمّعها العين حتى تألفها.
لا شيء يقرب السماء كمثل الليل، لكنه لا يهبط بمكان مثلما يهبط بآخر، قد يكون أليفاً فيكشف وحشته، أو موحشاً فيكشف ألفته.

في الظلام يعلو كل صوت خفيّ، دقائق الساعة اليدوية مثلاً، بل تنفسُ الأشجار، موسيقى الصمت حول الأشياء.
يحس المرء عندما يخطو في العتمة كأن روحه تسبقه، كأن سماءً أخرى تتألق في عماءه.

لا يستكشف هذا الأسود الصّفيّ سوى من أعمته الأعماق، ولا يلمس هذا السقف سوى من خبر العراء.

مهما طالت أعناق الفوانيس، لا يقيس الليل ضوءاً، ومهما ادعى الشعراء، لا يقاسم عزلته قفرٌ ولا يقلّده غراب.

وهو لا يتراجع إلا مشتعلاً مثلما تقدّم، ليسطع النور كما لم يخيم ظلام قط.

البعوضة

بما إن العين لا تراها حين تكون يرقانة فهي تفاجئ المرء بطينها كالرائحة أو الانطباع.

ما إن يتمّ التحقق من وجودها حتى يستبدّ به مثل حالة الكتابة بحيث تصبح صورتها وسواساً وصوتها الخافت أزيزاً يصمّ الأذن.

إذا ما حطت على الجدار، ليتحوّل الطنين فجأة إلى كتابة، توجّه رأسها إلى أعلى متهيئة دائماً لتغيير موقعها. لكنّ الحيلة في الإمساك بها أو إبعادها نهائياً عسيرة وإن كانت بطيئة الطيران. فهي تعدّل اندفاعاتها وخفقات أجنحتها وفقاً لتموجات الهواء كمثل ذرة هباء، وسرعان ما تستأنف في الظلام طينيتها كفكرة عنيده، لا شيء يخرق ناموسها



حسين جمعان

ويثنيها عن مرامها: مصّ الدّم.

ومثلما يلحّ وسواس الشطب أثناء الكتابة، تثير لسعتها رغبة لا تقاوم في الحكّ حتى يتورّم الجلد.

الألم

أقصى ما في الألم هو التفكير في الألم. وإذا كان بإمكان المرء أن يحس بالألم الجماد أحياناً فإن بمستطاعه أن يتألم في جسد غير جسده.

قد يستهين في البداية بلسعته الخاطفة لكن سرعان

ما تفاجئه صعوبة مقاومتها فلا شيء يثنيها عن التمرکز والانتشار حتى تبلغ كل منتهى لتظل تتردّد كالصدى، بل إن وقعها يحثّد بقدر ما تشتدّ لهفة التخلص منها.

وكلما تشنّجت العضلات لخنق نبضات الوجد المتموجة والمتسارعة، تشبّث ككماشة واحتل الجسد كله مثل القشعيرة أو الإحساس بالخجل فتعمّه حركاته وتخونه كلّ جلادة.

وليس للجسد سوى أن يخفّض حركته ويتبع إشاراته ويعدّل الأنفاس والنظرات على إيقاعه كلما غيّر من



موضعه وحدته، فمن الاختلاج إلى النخر والنخر ومن التمزيق أو المضغ إلى الخياطة بإبر في غاية الدقة والبطء. لا ينطبق الكلام على الآلام الحادة المعروفة فحسب مثل آلام الحشا والنسا والمفاصل، إلخ، بل يمكن أن يكون الجسد كله طوعاً أنملة بسبب شوكة صغيرة أو ورم الداحس مثلاً.

البكاء

حالما تُشَلَّ عضلاتُ الوجه، تبدأ العُدَّة الدَّمَاعية في تسخين الدَّمع حتى يُهَيِّج الغليانَ مجاريه، عندئذ تستطيع أدنى محاولة لإطباق الفم أن تنبّه ارتعاشاته فتتضاعف وتتسارع حتى تبلغ ذروتها ويحدث الانفجار، ولفرط تمزقه، تبقى زاويتاه مفتوحتين، وإذا ما حاول المرء أن يطبق شفثيه ثانية، سبقه الشهيقي، فلا تدرك إحداهما الأخرى حتى يكفكف كرها الدَّفْعَات الأولى من الدموع. لكن طالما لا تجد الكلمات أو الصرخات صوتها، تتعصّر عضلات الوجه من جديد إلى أن تتحلّب دفعة أخرى يُهَيِّج مرآها العينَ مثل الدم فتغورق يائسة من الصحو إذ ينحلّ العالمُ عبر غشاء الدمع إلى أطيايف مرتجفة. يتنقل القناع المتشنج شيئاً فشيئاً فيبحث الباكي عن متكاً أو يسند رأسه إلى يديه حتى يقضي عَبرَتَه وينبسط وجهه.

يبقى من الصّعب التمييز دون سماع نشيج أو نجيب بين دموع الفرح أو الحزن أو دموع البصل، أو تلك التي يهيجها الدخان أو الغاز.

الفتنة

إذا فُتِن المرء، عبثاً يحاول أن يمتحن فتنته أو يفسرها فقد يقتلها. عليه إذاً، أن يقطع كل أمل في النجاة. فالفتنة ما إن تشعل نارها حتى يغيب أثرها بلا رجعة، ولا يتبقى سوى ما يشبه الخدر من لحظة لا تتكرر.

ربما لأن من المستحيل العثور على منبع الألق السحري،

الرقص

مثلما قد يكتفي الشاعرُ بصفحة بيضاء ليُجَنّ، تكتفي الراقصة أو الراقص بموطئ صغير لتمزيق الجسد بين الأرض والسماء.

ليس كل ما يتكرّر من حركات رقصا، فكأنه كتابة لا تمحي ولا تُعدّل والراقص كالسباح تنكشف حركاته الرعناء بسهولة.

مثلما تتوالد الأمواج عندما تُلْقَى حَصَيَات متواترة في الماء تتوالد الحركات - تُوسّعها أنوابٌ لَماعة أو مُشرّمة أو متراكبة - راسمةً أمداءً لامتناهية...

لكن مهما يُومئ الجسد، فإنه لا يشير إلا إلى نفسه ومهما ينقل الخطو فهو لا يصل إلى أي مكان.

يتلوّى كطعين ويموج أطرافه الخدرة، ينتفض كذبيح أو يترجّف كالنار، يتخلّع كدمية الخيطان، كأنه ينسج شرائق لا مرئية ويتورّط فيها.

ومثلما لا يمكن للعبارة أن تسع المعنى كله، لا يمكن أن تستحوذ رقصة على الإيقاع بأكمله بل إن خِدَع الحواسّ تطمس كل فجوة فيتناغم من حوله حتى الجماد، وكلما همّ بالتوقف هيّجته من جديد غبطة لا تقاوم إلى حدّ الشطّح والغشيان.

شاعر من تونس

في معنى الضحك

الضحك والإضحاك في الرؤية الاحتفالية

عبدالكريم برشيد

يقول ليونار برانكو في كتابه «مسرح الطبيعة» «إن المأساة تسفر عن كرامة الإنسان الذي يسحقه مصير غير مفهوم، ولكن الملهمة أدعى للحنن إذ أنها توحى بأنه ليس ثمة كرامة إنسانية، وليس هناك ما نفهمه خارج المهازل القاسية التي تلتقيها لنا الحياة» (ترجمة يوسف إسكندر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1967، ص 110) و«يمزج يونسكو الفكاهة بالأسى حتى ليختلط الأمر على جمهوره الذي يتقاسمه اللهو والجد» (المرجع نفسه ص 110 - 111). ويقول نيتشه في كتابه «هكذا تكلم زرادشت»، «لقد أتيت لكم بشرعة الضحك، فيا أيها الإنسان الأعلى تعلم كيف تضحك» (المرجع نفسه، ص 117).

هذا

الربط بين الإنسان والضحك، هو الذي يفسر تلك المقولة القديمة، الجديدة، والتي تقول بأن الإنسان حيوان ضاحك.

أما النّقرى فإنه يقول «واضحك.. فإنني لا أحب إلا الفرحان».

ولكن، هل الفرح وحده هو الذي يضحك؟ ثم أيضا، هذا الذي نسميه ضحكا، أليست له درجات في سلم الإحساس بالناس والأشياء، وبالكلمات والعبارات؟ وماذا يمكن أن نجد في أعلى درجات الضحك سوى.. الضحك الباكي؟ أي ذلك الضحك العالي والمركب والمعقد، والذي قال عنه المتنبي هو «ضحك كالبكاء».

في الكتابة الدرامية يكون المؤلف دائما هو الدافع إلى الضحك، ويكون هو المحرض عليه، وهو الذي يقترح المواقف الضاحكة، أما في هذا الوجود، فإن خالق هذا الوجود «هو الذي أضحك وأبكى»، ووراء هذا الفعل شيء يسميه الناس القضاء والقدر أو يسمونه المكتوب، وتتم هذه الكتابة في السماء، وتجد تنفيذها وانعكاسها وتجلياتها على الأرض، ويردد الناس دائما لازمة شعبية تقول ما يلي «إن ما يكتب في السماء لا يمحوه الماء، وإن ما يكتب

على الجبين لا بد من أن تراه العين».

أما بالنسبة إلى نيتشه، فإن الضحك هو صناعة بشرية خالصة، وأن الإنسان هو الذي «اخترع» الضحك أو «اكتشفه»، وذلك لأنه أهم الكائنات البشرية شعورا بالألم، ولأنه أكثرها إحساسا بالمفارقات، وبهذا فقد أمكن أن نقول بأن الضحك هو الوجه الثاني للحياة، والتي لا يمكن أن تكتمل إلا بثنائية الضحك والبكاء.

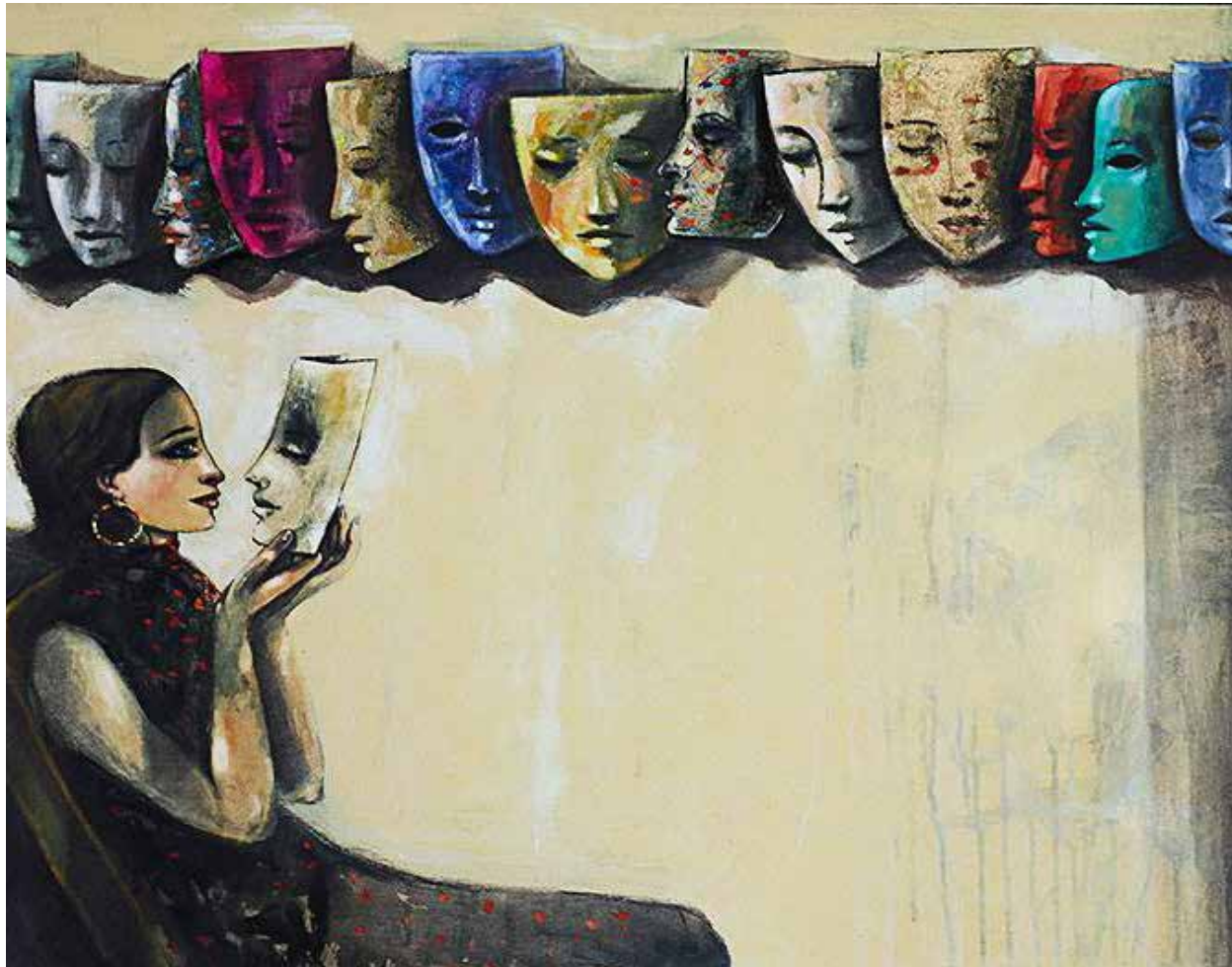
شخصيا، لا أحب التراجيديا الإغريقية، ولا أظنني في هذا الإحساس الموقف يمكن أن أكون وحدي، وأرى أن الأصل في الوجود هو الفرح والتعبيد والاحتفال، وأن الألم والحزن هما بعض أمراض وأعطاب هذه الحياة، وأرى أن هذه التراجيديا الإغريقية مفزعة ومرعبة، وأن الإنسان فيها مسير وليس مخيرا، وهذا ما يتناقض كليا مع مفهومي - مفهومنا الاحتفالي للمسرح، والذي هو التعبير الحرّ للإنسان الحرّ في المجتمع الحر، وبعكس التراجيديا، فإن الكوميديا هي فن الأرض، وهي أيضا فن الواقع وفن اليومي وفن الإنسان البسيط.

ففي التراجيديا الإغريقية يساق الإنسان إلى قدره وحته رغم أنه، والجنون في هذه الدراما أقوى من العقل، والموت فيها

أقوى من الحياة، والغموض فيها أبلغ من الوضوح، والوحشية فيها أعلى صوتا وقامة من الإنسانية ومن المدنية، وبالنسبة إلى فلسفة التعبيد الاحتفالي، والتي هي فلسفة الإنسان والإنسانية، وهي فلسفة المدينة والمدنية، وهي فلسفة الحياة والحيوية، فإنه لا شيء أقوى من الحياة، ولا شيء أقوى من الحيوية، ولا شيء أقوى من تلك الطاقة الإنسانية الداخلية، والتي تمثلها إرادة الحياة لدى الأحياء، وإرادة الجمال والكمال وإرادة الحرية والتحرر.

إنني أومن بالعيد والعيدية، ولي في هذه العيدية فلسفة نظرية، ولي فيها مواقف حياتية، ولي فيها إنجازات إبداعية حية، وأرى أن الرؤية العيدية لا يمكن أن تكتمل إلا بأن تكون إنسانية بشكل كامل وكلي، وأن تكون جديدة ومتجددة مبنى ومعنى، وأن تكون حية حياة حقيقية، وأن تكون مدنية أيضا، وأن تكون عامة وشاملة ومتكاملة، وأن تكون مؤتنة بالحسن والجمال، وأن تكون معززة بالإنشاد الشعري الغنائي والملحي، وأن تكون مسكونة بالانتشاء الصوفي، وأن تكون ممثلة لحد الفيض بالوجد الروحي، وأن تكون

إسما عيل نصرة



متحلية بالعريبة الفكرية والوجدانية، وأن تكون محكومة بالفوضى المنظمة وبالهذيان الخلاق وبالعيش الحقيقي والكمال والمتكامل، والذي يتقاطع فيه المأساوي والمهاوي لحد الانصهار، وعليه، فإنه لا يعقل أن نفصل في هذا العالم بين ما لا يمكن أن ينفصل، ولا يمكن أن نفك الارتباط بين الحالات الوجدانية المتداخلة والمتفاعلة، ولهذا، فإنه لا مجال اليوم للحديث عن شيء يسمى الضحك الخالص، أو يمكن أن يسمى الكوميديا الخالصة، لأن كل ما في حياة المسرح في ومسرح الحياة هو تفاعل كيميائي ونفسي وذهني ووجداني وروحي بين كل العناصر المتعددة والمختلفة فيه.

إن الليل يحاور النهار، والنور يجادل الظلمة، والصمت يجادل الكلمة، والضحك

يعارك البكاء، والموت يتحدى الحياة، ورغم كل الملايين من الموتى الذين مازالوا يموتون - أو يقتلون - فإن هذه الحياة تظل حية أبدا ولا تموت.

أفلاطون طرد الشعراء من جمهوريته، ولكن نيتشه أعاد لهم الاعتبار، وهو لا يتوقف أبدا عن الحديث عن الفيلسوف الفنان، وذلك في مقابل الفيلسوف النظري، وأرى أن ما ينقص مسرحنا اليوم، ليس هو المسرحي الحرفي، ولكنه المسرحي العالم والفيلسوف والشاعر، أي ذلك المسرحي الذي يمكن أن يعطي المعنى، أو يمكن أن يؤسس المعنى، أو يمكن أن يكشف المعنى، والذي يمكن أن يفشر الأسماء والأشياء، ويمكن أن يساهم في تغييرها وتجديدها أيضا، ومثل هذا المسرحي، يمكن أن يضحك على ما ليس خيرا، تماما

كما يمكن أن يضحك على ما ليس منطقيا ومعقولا، وبهذا يكون الضحك موقفا نقديا من اليومي ومن الأبدى ومن التاريخي ومن الوجودي ومن الكوني، وليس مجرد فعل عضلي آلي بلا معنى.

يميز برغسون بين الكوميديا والتراجيديا، مؤكدا على أن الأولى ذات طابع جماعي، وعلى أن الثانية ذات طابع فردي وشخصي، فالإنسان يضحك مع الجماعة، ولكنه يتألم وحده، ويموت وحده، ونعرف أن من طبيعة بعض الطيور أنها تختبئ لتموت، ويمكن أن نتذكر الآن بيتين شهيرين لأبي فراس الحمداني:

أراك عصي الدمع شيمتك الصبر
أما للهوى نهي عليك ولا أمر
نعم أنا مشتاق وعندي لوعة

ولكن مثلي لا يذاع له سر

الحزن إذن سرٌّ من الأسرار، بعكس الفرح الذي يتطلب الإعلان والإشهار، وترى الاحتفالية، في دعوتها العيدية إلى اقتسام كل شيء في العيد، اقتسام مكان الاحتفال واقتسام زمنه، واقتسام قضاياه، واقتسام مناخه، واقتسام طقسه، واقتسام أحواله، واقتسام أسئلته، وفي رأيها أيضا، أن كل شيء نشترك فيه وننقاسمه فيما بيننا لا بد أن ينقص، كل شيء نعم، إلا الفرح الصادق، فهو يزيد ويكبر بالآخرين ومعهم، وكلما وجدنا من يشاركنا أفراننا، ويشاركنا في التعبير عنها، فإن هذه الأفراح لا بد أن تكثر وتكبر وتتسع أيضا، وكذلك هو الضحك دائما، والذي لا يمكن أن يحقق معناه الكامل إلا بالمشاركة، أما من يضحك وحده، فإنه لا بد أن يصبح مشكوكا في صحته العقلية.

إن الأصل في المسرح أنه مجتمع مصغرّ، وهو صغير بحيزه الزمني والمكاني المحدود، ولكنه كبير بعمقه الفكري وبقضاياه وبأسئلته وبأهدافه وبأحلامه وبأوهامه وبفتوحاته التي لا تقف عند حدّ معين، وفي هذا المجتمع المسرحي ينتقل كل شيء بالمحاكاة وبالعدوى، فيضحك هذا إذا ضحك الآخر، وبهذا يكون الضحك موجودا دائما ليس فقط في الحوار وفي المواقف وفي الشخصيات - ولكن في الجو العام للمسرح، وفي مناخه، وفي مكانه، وفي زمانه، وفي مناسبته، وفي شبكة علاقاته، وفي قابلية الناس على أن يضحكوا، وبغير هذه القابلية، فإنه لا يمكن أن يضحك الناس شخص من الأشخاص، أو يضحكهم موقف من المواقف، أو تضحكهم كلمة من الكلمات أو عبارة من العبارات.

المسرح والضحك في البدايات

لقد ارتبط المسرح دائما، ومنذ أقدم العصور، بالطبيعة والحياة، فهو أساسا فن من فنون الوجود، وشكل من أشكال العيش.

إن هذا المسرح، في مستواه الأول، هو

نزعة فطرية تقوم على أساس المحاكاة والتحوّل، وهو فن الإنسان في علاقته الأفقية بالإنسان، وهو فنّ الأرض، المجتمع، اللحظة التاريخية في علاقتها بالسماء وبالمتعالي وبالأبدي وبالسرمدى وبالمطلق. إن هذا المسرح إذن، وهو الجزء الذي يعتبر عن الكل، لا يمكن أن يفهم أبدا، وبشكل حقيقي وكلي، إلا بوضعه في إطاره الصحيح، أي بكونه مجموع هواجس الإنسان الحقيقية والوهمية، ومجموع أسئلته الوجودية والاجتماعية، ومجموع محمولاته المعرفية والجمالية، ومجموع مكتسباته العقائدية والأخلاقية، ومجموع علاقاته وارتباطاته، سواء بذاته، أو بالآخر، أو بالزمن، أو بالمكان، أو بالتاريخ، أو

مجتمع مصغرّ، وهو صغير بحيزه الزمني والمكاني المحدود، ولكنه كبير بعمقه الفكري وبقضاياه وبأسئلته وبأهدافه وبأحلامه وبفتوحاته

بالمؤسسة.

وفي البدء الأول، كان الجذب وكان الخصب أولى لغات الأرض والحياة، وكانت ثنائية الولادة والموت، وكانت ثنائية المضحك والمبكي، وكانت لغة هذه الأرض هي الأقوى والأعلى والأفصح والأبلغ، ومن هذه الأرض تعلّم الإنسان كل شيء، وبالمحاكاة عرف كيف يضحك ويفرح، إذا ضحكت هذه الطبيعة، وعرف كيف يبكي ويحزن،

إذا ماتت هذه الطبيعة مؤقتا، وعرف كيف يؤمن بالبعث، وكيف يمكن للأجساد والأشياء أن تستعيد وجودها وحياتها وحيويتها من بعد الصمت والموت، وتعلّم كيف يضحك ويبكي، وتعلم كيف يحتفل، وأن يكون هذا التعييد احتفالا ملوّنا، وأن يكون مأتما بلا لون.

وامتد ذلك الخصب، وذلك الجذب، ليكون لهما وجهان اثنان، وجهان متعاقبان أو متناقضان أو متكاملان، الوجه الأول تمثله الولادة، بفرحها واحتفالاتها، وبألوانها وأضوائها وأهازيجها، أما الوجه الثاني فيمثله الموت، بحزنه وقلقه، وبطقوسيته وجنائزيته، وفي ذلك المجتمع الزراعي الذي كان، ولد المسرح لأول مرة، وبذلك فقد كان ضروريا أن يشبه الطبيعة في «انفعالاتها» المختلفة، وأن يكون ربيعا ضاحكا، وأن يكون خريفا باكيا، وأن تكون نشوة المسرح مرتبطة، ارتباطا عضويا وحيويا، بنشوة الخمرة، وأن تكون تعبيرا عن الفرح بالامتلاء الذي يمثله الخصب، وتمثله الولادة، وأن يكون خوفا وقلقا وحزنا أيضا، وذلك أمام ما يمثله الموت من خوف ورعب، وما يوحي به فراغ ومن خواء ومن وحشة ومن غموض ومن قلق وجودي.

ولأن هذه الطبيعة، هي بالأساس فصول متعاقبة، فصول فيها برد وحز، وفيها مذ وجزر، ولأنها أيضا، مواسم يتبع بعضها بعضا، فقد جاءت المسرحية التي هي صورتها الأمينة، ومنذ بداياتها الأولى، لتكون فصولا نفسية وذهنية ووجدانية وروحية، وليكون الضحك فيها موسميا، وليكون الحزن والأسى موسميا أيضا.

إن الضحك إذن، هو أحد وجهي الطبيعة والحياة، وبذلك فقد كان للفعل المسرحي نفس وجهي هذه الطبيعة وتلك الحياة، وكان له نفس قناعيهما الضاحك والباكي، وكان رسما في الوجوه المعبرة، وكان قهقهة عالية لها صوتها وصدائها، ولها رنتها المميزة الخاصة.

روافد المسرح العربي

شيء مؤكد، أن هذا الذي ندعوه المسرح العربي لم يؤسسه شخص واحد، ولم تبنيه جهة واحدة من الجهات، ولكنه نتيجة نهائية لفاعلين متعددين ومختلفين جاؤوا من حقول معرفية وفنية وفكرية متعددة، وحتى نعرف موقع الضحك في هذا المسرح، فإنه لا بد أن نعرف الفاعلين الأولين والأساسيين فيه، وأن نحدد الجهات التي أتوا منها إلى هذا المسرح، وأرى أن نحصر هؤلاء الفاعلين الأساسيين في خمسة وهم:

1- المفتي: وقد كان هذا المسرح العربي غنائيا في بداياته الأولى، وقد استقطب مجموعة كبيرة من المغنيين، وأدخلهم في بنيته وفي نسيجه، وفي مغرب الثلث الأول من القرن العشرين كانت الفرقة المسرحية تسقى جوقا، ويمكن أن نذكر من هؤلاء المفتين الذين دخلوا المسرح سلامة حجازي والشيخ درويش وغيرهما، ويشير د. عبدالله شقرون في كتابه «فجر المسرح العربي في المغرب» إلى «من كان يسمى زرباب القوم، والذي تشاء الصدف أن يكون مطربا وممثلا» (منشورات اتحاد إذاعات الدول العربية، تونس 1980، ص 73).

2- الخطيب السياسي: سواء في مرحلة النضال ضد المستعمر، أو في مرحلة النضال من أجل إقرار المجتمع المدني الديمقراطي في العالم العربي، ومن هذه الباب دخل المسرح كثير من الزعماء ومن المصلحين ومن السياسيين، والذين اعتبروا المسرح منبرا آخر للخطابة، واعتبروه أداة ناجعة لتأطير المواطنين سياسيا، ولتوعيتهم أيضا بضرب الأمثال المجسدة والمشخصة والحية، ويمكن أن نذكر من هؤلاء السياسيين الزعيم الوجودي عبدالحق الطريس والفقيه محمد القري، والذي كان «شاعرا وعالما في العلوم الدينية والإنسانية، كما كان في مقدمة الشبان المتشبعين بالثقافة الأدبية

والميل نحو التجديد والإصلاح وكان، فيما بعد، في مقدمة شهداء الوطنية الأبرار» (المرجع نفسه، ص 73).

3- الحكواتي الشعبي والراوية والحلايقي: والذين اعتبروا أن هذا المسرح يمكن أن يشكل مجال اشتغالهم وإبداعهم الجديد، وقد انضموا إليه، لأنهم يملكون موهبة الحكى، ويملكون موهبة شد الانتباه إليهم.

4- الأديب: سواء أكان شاعرا ينظم القصائد، أو كان ناثرا يجيد الحكى ويجيد السرد، ويعرف كيف يوجد الشخصيات المسرحية، ويعطيها أسماءها وكلامها، ومن خلال دخول هذا الأديب إلى الحقل

شيء مؤكد، أن هذا الذي ندعوه المسرح العربي لم يؤسسه شخص واحد، ولم تبنيه جهة واحدة من الجهات، ولكنه نتيجة نهائية لفاعلين متعددين ومختلفين

المسرحي وجد فاعل جديد في الثقافة العربية الحديثة يسمى الكاتب المسرحي.

5- المضحك، والفكاهي والمقلد وكل الذين لهم ملكة الإضحاك: والذين وجدوا أنفسهم ينخرطون في هذا المسرح بتلقائية، وقد تشكل بوجودهم مسرح شعبي فطري، مثل ذلك التيار الفطري في الفنون التشكيلية، ولقد عرف المغرب دائما هؤلاء المضحكين والمبسطين، والذين كانوا جزءا أساسيا

وحيويا من ثقافته الشعبية، وإلى جانب كل الأشكال الفنية الشعبية التي عرفها المغرب قديما، والتي نجد من بينها الحلقة وسلطان الطلية وسيدي الكتفي، فهناك فن يسمى البساط من البسط - ولقد كان المبسطون - كما يذكر د. عبدالله شقرون «يتخذون من معارفهم وبعض المشهورين في المدينة مواضيع لمستملحاتهم ومضحكاتهم، كما أنهم كانوا يأتون بحركات وأفعال في تشخيصهم وإن بلغت السوقية ودرجة الاستبشاع أحيانا. فقد كانت تدخل في نطاق الفكاهة» (المرجع نفسه، ص 30).

هؤلاء المبسطون كان يتقدمهم كبيرهم الذي يسمى «البوهو»، وقد استعزته شخصا، وقدمته في مسرحية «عطيل والخيل والبارود»، وجعلته رسول المستضعفين إلى السلطان، يسوق الرسائل السياسية داخل فعل الإضحاك.

الضحك والتساؤلات الوجودية

إن الأساس في المسرحية، أي مسرحية، سواء أكانت مسرحية الوجود والحياة، أم كانت مسرحية الأدب والفن، أنها مجرد يوم من هذه الأيام السائرة والعابرة والمعبرة، أو قد تكون فقط، ذلك اليوم الاستثنائي الذي يختصر كل الأيام والليالي، ويختزل كل الجغرافيا والتاريخ، ويتضمن كل المواقع والوقائع، ويخفي كل الحالات والمقامات، ويشي بكل أشكال الحوارات والخطابات المختلفة والمخالفة.

في هذا اليوم المؤسس، سواء لحياة المسرح أو لمسرح الحياة، أو لحياة الناس في هذا المسرح، والذي هو يوم وجودي ومسرحي في نفس الآن، في هذا اليوم الأبدي والسرمدى يحضر النور وتحضر الظلمة معه، ويحضر الليل والنهار إلى جانبه، ويحضر الفرح والأسى يتعقبه مثل ظله، ويحضر الجمال والقبح يلاحقه، ويحضر الحضور والغياب يهدده، وأمام كل هذه التناقضات التي تؤسس عيش



روح المسرح الحق، وتبقى الكلمة للأشكال والألوان والأضواء والحركات التي قد يكون لها معنى أو قد لا يكون.

وعندما ألتقى صاحبي الممثل، في رحلتي الافتراضية إلى ذلك العالم الافتراضي في «الرحلة البرشيدية» وأسأله:

- «وأنت يا صاحبي ماذا تختار؟».

فإنني أجده يقول لي:

- «أنا؟ أنا أختار ما هو جاد في غير تجهّم، وأختار ما هو إضحاك في غير إسفاف، وأختار ما هو طبعي وواقعي، وأعرف أن أجمل ما في الطبيعة غناها، وأن أروع ما في الواقع شاعريته، وأختار ما هو بسيط وسهل أيضا، وأعرف أن أخطر ما في البساطة صعوبتها الخفية، والتي لا يقدر عليها إلا القادرون..» (الرحلة البرشيدية، رحلة افتراضية في عالم افتراضي، مخطوط).

ثنائية المضحك المبكي

هي ثنائية أخرى صادفتني في حياة مسرحي، وحضرت في مسرح حياتي، وهي ثنائية المضحك المبكي، وقد وجدت نفسي دائما بين حدّين متقابلين

وأصبح هذا المسرح بين حدّين لا يكاد يتحرر منهما، حد الخطابة عالية الصوت، وحد الغنائية الباكية، وقد زادت حدة هذه الخطابية وتلك الغنائية مع الجرح الفلسطيني النازف، وأصبح المسرحي العربي تفضحه قضيته، وتمنعه من أن يضحك ضحكا خالصا، وإذا حضر هذا الضحك، فإنه يصبح ضحكا ملوّنا، ويكون بكاء أو تباكيا على الذات العربية الجماعية وعلى حالها السياسي، ونسأل الان:

• هذه المرحلة هل انتهت حقا؟

• هل دخلنا عهدا مسرحيا جديدا يقطع مع المرحلة الحزيرانية؟

• وهل من حقنا أن نؤسس لمرحلة أخرى جديدة في الضحك المسرحي العربي، مرحلة تكون أكثر واقعية وعقلانية من كل المراحل الفطرية التي عرفها المسرح العربي من قبل؟

هذه الأسئلة، وأخرى غيرها كثير، ننتظر أن يجيب عنها المسرح العربي مستقبلا، وذلك عندما يتحرر من تقليد الجديد عند الآخرين، بدل تأسيسه وإنتاجه، وعندما يتحرر من التبعية ومن الشكلائية التي يقدمها المسرح التجريبي، حيث تغيب

قدرة كبيرة على الضحك والإضحاك، وعلى نقد المغرب القديم، وذلك بكل تقاليده القديمة والبالية والمتحفية، والتبشير في نفس الوقت بالقيم الأخلاقية المعاصرة والجديدة، ومن هؤلاء يمكن أن نذكر الكاتب والممثل الكبير أحمد الطيب العليج والممثلون أحمد العلوي وأحمد العماري وحمادي عمور والعربي الدغمي، كما ازدهر شكل مسرحي شعبي قريب من الناس وقريب من كل الأشكال الاحتفالية القديمة التي عرفها الناس في الأسواق الشعبية وفي الساحات العامة، مثل جامع الفنا، وفي المواسم الدينية السنوية، وقد كان وراء هذه التجربة مجموعة من العصاميين ومن الموهوبين في فن الإضحاك، وذلك من مثل بوشعيب البيضاوي والبشير العليج وأحمد القديري والحبیب القديري والصوري والمفضل الحريزي وعبد الجبار الوزير ومحمد بلقاس وغيرهم كثير.

وقد أتت على المسرح العربي مواسم كثيرة عرف فيها غيابا ملحوظا للضحك الصادق والخالص والحقيقي، وشاع فيه الهم السياسي والنضالي، وعلت النبرة الاتهامية في خطاب تحريضي،

بشكل واضح، وظهرت حقب أخرى لحقها الحرب والدمار، ولقّها الهمّ والغمّ والأسى، ولقد تمّت ترجمة القلق الوجودي الإغريقي إلى تراجيديا فيها عنف وقوة، وفيها أسئلة ومساائل فلسفية، وفيها خوف ورعب، أما الدراما الرومانية، وبحكم فقرها الفكري والفلسفي، فقد نظرت إلى العالم من زاوية مختلفة، ونظرت إلى الواقع بعين ضاحكة. وفي السينما العالمية الحديثة، اشتهرت مرحلة ما بين الحربين العالميتين بالضحك، وقد أطلق عليها اسم السنوات المقهقهة، وفي ذلك الموسم الضاحك والمقهقه صالت كثير من الأسماء وجالت، وأضحكت الناس في كلّ مكان، وكان على رأس هؤلاء الضاحكين المضحكين

شارلي شابن ولوريل وهاردي، وبودابوط ولو كسطلو وهارولد لويد وببيستر كيتون والإخوان ماركس وغيرهم كثير، أما بعد الحرب العالمية الثانية، وبعد كل المآسي التي عرفها الغرب الأوروبي، فقد اختفى ذلك الضحك الأبيض وظهر مكانه ضحك آخر أسود، وذلك على يد جيل كامل من المسرحيين الذين أطلق مارتن إيسلن على مسرحهم اسم مسرح العبث، وسماه غيره مسرح الطليعة، وسماه الباحثون والدارسون العرب مسرح اللامعقول.

وفي المسرح المصري تزدهر الكوميديا منذ الفصول المضحكة التي كتب عنها د. علي الراعي ومنذ نجيب الريحاني وعلي الكسار وشرفنتح وماري منيب وزينات صدقي وحسن فايق وإسماعيل يس وعبد السلام النابلسي وغيرهم كثير، وقد كان كل هذا قبل زمن النكسة، الشيء الذي يدل على أن الضحك له علاقة بالرخاء وبالفرح والأمان وبالسلم.

أما في المغرب، فقد جاءت مواسم الضحك بعد الاستقلال مباشرة، وكانت ممثلة بفرق مسرحية تجوب البلاد شمالا وجنوبا وشرقا وغربا، وتنقل اللهجة والفرحة إلى الناس كافة في كل مكان، وظهر ممثلون كبار يمتلكون روح النكتة الشعبية، ولهم

من الحسن حتى كاد أن يتكلم

• وهذا الضحك أيضا، أليس كلاما وتعبيرا، أو شكلا من أشكال الكلام، والتي لها ليس لها عدّ ولا حصر؟

وقد يحدث أن نضحك أيضا، عندما تضحك لنا الحياة، وقد يحدث أن نضحك نحن أولا، حتى تضحك لنا هذه الحياة بعد ذلك، ألم يقل المغني «اضحك للنديا تضحك لك»، وحتى عندما تتمتع هذه الدنيا على الإنسان، ولا تظهر له إلا جانبها السيئ والمحزن، فإنه لا يكف عن ممارسة حقه في الضحك، وبمرارة يضحك هذه المرة، يضحك ضحكا كالبكاء كما قال المتنبي.

ويمكن أن نواصل فعل السؤال، وأن نقول ما يلي:

- وفعل الضحك هذا، سواء في المسرح أو في ما وراء المسرح، هل هو فعل آلي، ميكانيكي، يصدر عنّا رغما عنّا، أم إنه فعل نأثيه عن وعي واختيار وعن سابق إصرار وترصد كما يقول فقهاء القانون؟

إنّ الضحك مستويات بلا شك، مستويات بعضها أعلى من بعض وأبعد من بعض، وفي أدنى درجات هذا الضحك نجد الضحك المادي الحسي، أما في أعلى درجاته فإننا نجد الضحك العقلي والفكري، وتشكل السخرية الوجودية، كما مارسها كثير من الشعراء والمبدعين المتفلسفين، قمة الضحك والإضحاك.

وفي هذا الضحك دائما، وكما يعرف الجميع، تلتقي كل الشعوب والأمم، ولكن بدرجات متفاوتة، وذلك بحكم أنّ استجابة هذه الشعوب والأمم لا تتم دائما بنفس القوة وبنفس الحماس وبنفس الإيمان بالضحك، فهناك شعوب مبتسمة، وهناك شعوب ضاحكة، وهناك شعوب مقهقهة، وهناك شعوب غنية برصيدها في بنك الضحك، وهناك شعوب أخرى فقيرة في هذه المادة الحيوية، فقيرة لحدّ البؤس.

وفي تاريخ الإنسانية، وعبر كل المراحل المختلفة والمتعاقبة في هذا التاريخ، ظهرت حقب خاصة ازدهر فيها الضحك

الناس وعيش الشخصيات وعيش كل الكائنات الحيّة، يكون من واجبنا أن نسأل الأسئلة الأساسية والحيوية التالية:

• من يضحك في هذا المسرح ومن لا يضحك؟

• ومن يضحك من، أو من يضحك على من، أو على ماذا؟

• ولماذا يضحك الحاضر على الغائب عادة؟

• وهل معنى ذلك أن الغياب خطأ اجتماعي تعاقب عليه المجتمعات بالضحك؟

في هذا المسرح يضحك الإنسان بكل تأكيد، وذلك باعتبار أن هذا الإنسان حيوان ضاحك، وباعتبار أن لهذا الضحك فوائد نفسية وذهنية وعلاجية كثيرة جدا، ولولاه لامتت شعوب كثيرة من القهر، ولانقرضت أمم كثيرة بفعل الأسى والهم والغم، ويضحك الإنسان ولسان حاله يقول دائما «ربنا ما خلقت هذا الضحك باطلا سبحانه».

وقد نتساءل أيضا:

• هذا الضحك المسرحي ماذا يعني؟ وماذا يشكل في حياة ذوات الأفراد والجماعات؟

• هل هو لحظات للاستراحة التي لا بد منها؟

• هل هو حالة بريئة أم حالة عدوانية؟

• هل هو موقف نفسي وذهني من الآخرين ومن سلوكهم ومن تفكيرهم؟

• وهذا الضحك، هل هو فعل أخلاقي دائما، أم إنه من الممكن أن يرقى ليصل درجة الموقف الفكري والفلسفي، سواء من المؤسسات الاجتماعية أو السياسية، وذلك في أي مجتمع من المجتمعات، أو في أي حقبة من حقب التاريخ؟

• ثم أيضا، ألا يكون هذا الضحك مجرد تقليد ومحاكاة للطبيعة الضاحكة والباكية؟

• وهل هذا المسرح، في معناه الحقيقي والشامل والكامل، إلا التقليد والمحاكاة؟

لقد قال الشاعر البحرّي:

أنّك الربيع الطلق يخال ضاحكا

ومتعارضين و(متناقضين): حد الفرح وحد الحزن، أو بين حدّ التراجيديا والكوميديا، ولقد تساءلت دائما.. نعم، أنا الكاتب الباحث المفكر المسرحي تساءلت: من أين أبدأ في فعل هذه الكتابة الحية؟

• وأيّ الحدين هو الصحيح والسليم، سواء في الوجود والحياة، أو في الفكر والإبداع، أو في اليقظة والنمائم؟

• وأيّ المسرحين هو الواقعي والحقيقي: المسرح الكوميدي الضاحك، أم المسرح المأساوي الباكي؟ المسرح الجاد لحد التجهم، أم المسرح الفكاهي لحد الإسفاف والتهريج؟

• وهل حياتنا اليومية مأساة حقيقية أم إنها مجرد مهزلة وجودية؟

وكما كسرت ثنائية اليمين واليسار في وعيي السياسي، وكما تجاوزت ثنائية الدين والدولة في رؤيتي الفكرية، وكما قفزت على ثنائية التفاؤل والتشاؤم في حياتي الوجدانية، فقد راجعت ثنائية النحن والآخر أيضا، وراجعت ثنائية الهنا والهناء، وثنائية الأصيل والدخيل، وثنائية الواقعي والتاريخي، وثنائية الطبيعي والماورائي، وثنائية العامي والفصيح، وبذلك فقد وجدت نفسي، من حيث أدري أو لا أدري، أدمر ثنائية المضحك والمبكي أيضا، ولقد جاء هذا انطلاقا من عقيدتي الإسلامية الموحدة أولا، ومن إيماني الصوفي بالحلول ثانيا، ومن قناعاتي بأن «أصدق كل الأمور أسمى هو الذي يضحك ولا يبكي» ثالثا، وأعتقد أن الأساسي هو أن نحيا وكفى.. نحيا بصدق وكفى.

وفي عالم هذا المسرح عشت دائما، وتعوّدت على ألا أقيم الحدود والسدود بين المأسوي والمهاوي، وعلى ألا أضع الحرس والعسس بينهما، ولا يغربني اللعب بالتصنيفات والتفريعات المدرسية، فالمهم عندي هو أن أحيأ وأكتب، وأن أكتب وأحيأ، تماما كما تكتب أمنا الطبيعة، وكما تكتب الأيام والليالي، وكما يكتب التاريخ، وهل الإبداع إلا التاريخ الوجداني لما أهمله

التاريخ، ولما نسيه السادة المؤرخون؟ وأعترف أن كل ذلك الذي كتبته بالأمس، وأن كل هذا الذي أكتبه اليوم، لا يمكن أن يكون إلا احتفاليات مسرحية وكفى، وأي نعت آخر لها غير هذا فهو لا يعنيني، وفي هذه الاحتفاليات الدرامية يمكن أن نتوقع حدوث أي شيء، وأن نسمع كل كلام، وأن تثير لدينا كل الحالات المختلفة والمتناقضة والمتضاربة والغامضة والمبهمّة، فالحال أحادي البعد واللون ممنوع في الفلسفة الاحتفالية وفي الإبداع الاحتفالي، والرأي أحادي البعد لا مكان له في الوعي الاحتفالي أيضا، ولهذا يقول الحكواتي في تلك الاحتفالية المسرحية التي تحمل عنوان «المقامات

سابق قصد، وقديما قال الناس في بلدي «الضحك بلا سبب من قلة الأدب»، وهي تستبعد أن يكون اللقاء المسرحي جلسة للضحك الخالص، وهل هناك فعلا ضحك خالص؟

كما أنها لا تؤمن، بأن مجرد إثارة الخوف والشفقة والرعب، في التراجيديا، يمكن أن يكون لها معنى لدى المتلقي، خصوصا في هذا العالم الذي ضيّعت فيه الأشياء والكلمات والعبارات والحالات بساطتها وشفافيتها، وأصبح للضحك أصناف وألوان وأصباغ بعدد لا يحصى، ابتداء من الضحك الأبيض، ومرورا بالضحك الأصفر، وانتهاء إلى الضحك الأسود.

يقول نفس ذلك الحكواتي، في نفس ذلك الاحتفال المسرحي:

«اعلم يا صاحبي أن الضحك حרבائي وزئبقي، فقد تراه أنت مدحا وهو هجاء، وقد تراه فرحا وهو بكاء، وقد تراه امتلاء وهو خواء، وقد يحسه الواهمون ضحكا مع الآخرين وهو ضحك عليهم.. يضحكون ضحكا هو في الأصل بكاء أو يشبه البكاء»

(الأعمال المسرحية الكاملة).

إن الضحك الحقيقي موجود في البكاء الصادق، أي في ذلك البكاء الذي يرتقي أعلى درجات الحزن وأقصاها، والذي يمكن أن يزيد عن حده، لينقلب بعد ذلك إلى ضده، أو إلى وجهه الثاني، أي إلى الضحك العاقل والمتأمل والمتفلسف، هذا الضحك العاقل تمثله السخرية دائما، وهي موجودة عند كبار المفكرين والمبدعين الذين لا تصرفهم العيوب الجسدية والاختلالات الاجتماعية عن القبض عن المفارقات الوجودية الكبرى، والذين يرتقون بالسؤال الصغير إلى درجة المسألة الكبرى، ولهذا، يمكن أن نقول مع ذلك الحكواتي الاحتفالي «كن متفائلا لحدّ التشاؤم، وكن متشائما لحدّ التفاؤل، وضحك لحدّ البكاء، وابك لحدّ الضحك، وادفع بكل الحالات إلى أقصاها وأعلاها، وفي أقصى أي حالة لا يمكن أن تجد إلا ما يخالفها ويناقضها»

(الأعمال المسرحية الكاملة).

في زمن من الأزمان، كان ذلك المهرج التقليدي القديم يسعى لإضحاك ذلك الطفل الذي كان، وكان لذلك المهرج بذلته الغريبة والعجيبة، وكان له حذاء كبير عملاق، وكان له أنف منتفخ أحمر، وكانت له مقالبه وشقلياته وشطحاته البهلوانية، وفي السينما الصامتة أيضا، كانت لشارلي شابلن قامته القصيرة بين العمالقة، وكانت له بذلته وطربوشه، وكان له عكازه ومشيته الغريبة، وكان في ضحكه فيلسوفا، وكان في فلسفته ضاحكا، وكان حكيما، وكان مقنعا في كل مغامراته وفي كل خصوماته التي تفتقر إلى التكافؤ وإلى المنطق، وكان جمهوره، ولا يزال، مقتنعا بما يقدم له من مفارقات بريئة ومضحكة، ذلك المهرج إذن، سواء في صورته «السيركية» أو السينمائية، لم يقدم ضحكا خالصا، وكان الحزن هو ما يشكل عمق الصورة في حركته وكلامه وفي حياته دائما، وقد يبكي هذا المهرج في ضحكه ونحن لا ندري، وقد ننخدع بأصباغ الوجه، وتلهينا عن ألوان الداخل الخفية، والتي هي الأصدق دائما، وفي نفس ذلك الاحتفال المسرحي دائما، والذي يحمل عنوان «مقامات بهلوانية»، وفي ختام احتفالية السيرك اليومية، وبعد أن أذى المهرج نمرته، وأضحك كل الأطفال، نجده ينسحب إلى مقصورته تشييعه ضحكات الأطفال البريئة، وعندما ندخل خلفه خلصة، نفاجأ إذ نراه جالسا إلى مرآته وهو يبكي.. يبكي من شدة ألم المرض، وعندما يسأل في ذلك يقول:

- «إنني أبكي يا ولدي.. فرحا أبكي، ودموع الفرح أصدق الدموع وأنبل كل الدموع»

(الأعمال المسرحية الكاملة).

وأخر الكلام، في هذه الفقرة من الكلام، أن كل الطرق تلتقي عند ملتقى الطرق، وأنها كلها تفترق عند مفترق الطرق أيضا، والملتقى والمفترق هما معا نفس النقطة، ونحن نطلق منها ونعود إليها، ونحن لا

ندري، أو لا نريد أن ندري، وتتعدد الأسماء في كلامنا وفي كتاباتنا والمسمى دائما واحد أوحد، مما يدل على أن ما نختلف عليه، هو نفس ما نتفق عليه.

في هذا العالم اليوم، يلتقي كل شيء بأي شيء، يلتقي المضحك والمبكي، نعم، في نفس الوجه وفي نفس العين يلتقيان، وأمام نفس المشاهد المرعبة والقاسية والمجنونة يلتقيان، فهل نضحك أم نبكي، أم نضحك ضحكا كالبكاء كما قال الحكيم المتنبي؟

حدود المأساة والمهابة

بين المأساوي والمهاوي شعرة رقيقة ودقيقة جدا، ف وراء كل واحد منها حالة



في هذا العالم اليوم، يلتقي كل شيء بأي شيء، يلتقي المضحك والمبكي، نعم، في نفس الوجه وفي نفس العين يلتقيان، وأمام نفس المشاهد المرعبة



مختلفة ومخالفة، والمرور من حالة نفسية ووجدانية إلى أخرى ليس بالأمر الصعب، سواء بالنسبة إلى الكاتب أو بالنسبة إلى الممثل أو بالنسبة إلى المخرج أو بالنسبة إلى المتلقي أو المتلاقي في الاحتفال المسرحي، فهم جميعهم يعيشون العمر المسرحي باعتباره ديوانا واحدا موخدا، وباعتباره مأدبة حسية مفتوحة على كل الحواس، ومفتوحة على كل الحالات

والمقامات، ومفتوحة على كل الممكنات والاحتمالات، وكل العناصر متفاعلة ومتغيرة ومتحولة ومتجددة في كيمياء الاحتفال المسرحي، ولا شيء ثابت فيه إلا مساره الذي قد يشبه مسار النهر المتدفق مياها لا تكف عن التجدد أبدا.

شيء مؤكد أن ما يحزن اليوم قد يضحك غدا، وأن ما يضحك هذا قد لا يضحك ذاك، وأن ما قد يسعد هنا قد لا يسعد هناك، وكل شيء نسبي في عالم الناس وفي عالم المسرح المتحرك، والذي لا يمكن أن يتوقف لحظة عن الحركة، وما هو مؤكد هو أن الضحك هو الذي يسبق دائما، وأن فعل البكاء لا يأتي إلا بعد أن يبلغ الفرح مداه، وبعد أن يبلغ أعلى درجة فيه، وكأنه بذلك يستجيب للمثل - القاعدة التي تقول «كل شيء يزيد عن حده ينقلب إلى ضده»، ومن عادة الإنسان المغربي، مثلا، عندما يكثر من الضحك، أن ينتابه فجأة شيء من الخوف والقلق، وبذلك نسمعه يردد لازمة «اللهم اجعل ختام هذا الضحك خيرا».

وعليه، فإنني أرى من البلادة أن ينعث كاتب مسرحية من مسرحياته، وأن يكتب على غلافها بأنها كوميديا أو تراجيديا أو تراجيكوميديا، وأرى أن مثل هذا الفعل، في حال حدوثه، ما هو إلا مصادرة صريحة لحق القارئ في أن يقرأ نصه كما يشاء هو، أو كما تشاء له ثقافته أو حضارته، وكما تشاء له شروطه وظروفه الخاصة، ومثل هذا الفعل دائما، هو وصاية على جهاز التلقي لدى المتلقي، وهو إلغاء لحرية القراءة التي هي الوجه الثاني لحرية المبدع، وتصل هذه المصادرة أقصاها عندما ترفع بعض المسرحيات التجارية الشعار التالي «ثلاث ساعات من الضحك المتواصل» وكأنها بهذا تصدر فرمانا يلزم الجمهور بأن يضحك عددا معيناً من الساعات، أو، ربما، عددا معيناً من الضحكات.

كاتّبت ومخرج مسرحي من المغرب

الفرق في اللعبة

”عربة الأموات“ للسوداني منصور الصويم

هيثم حسين



يُصوِّر السوداني منصور الصويم في روايته ”عربة الأموات“ واقع شريحة من العمال الوافدين إلى المملكة العربية السعودية ومعاناتهم في ظل نظام الكفالة، ويركّز على عدد من سودانيي المملكة وما يتعرّضون له من ابتزاز واستغلال، وكيف أنهم يفعلون في فحاح الكفلاء وسجون الأوراق والتضييق بحيث يفضلون الهروب على البقاء في ظلّ الأسى الذي يعانونه والبؤس الذي يعيشونه، والكمّ المرعب من العنف اللفظي والجسدي الذي يمارس عليهم بشئى السبل.

يتحدّث الصويم في روايته (منشورات مسكيلاني، تونس 2016) عن واقع مأساويّ ينحر أبناءه، يحكي عن مشكلة متفاقمة لا تستدلّ إلى أيّ طريق للخلاص، عن بؤس الاستغلال والمتاجرة بالبشر، عن الخوف من البقاء والاستمرار، والخوف من الخوف نفسه، من فقد الحزّة ومن التخبّط في بحيرة البحث عن درب للخلاص من بحر الضياع المكثّب. يحكي عن عدد من السودانيين العاملين في المملكة وخرائط تحرّكهم وتواصلهم وعملهم ومعاناتهم وسيرهم وسط حقول ألغام محيطة بهم، وكيف يرضخون لابتزازات الكفلاء تارة ويتمزّدون عليها تارة أخرى بوسائلهم الخاصة، يتحايلون على أنفسهم وعلى القوانين التي تكبلهم ليقتنعوا أنفسهم أنهم في فترة مؤقتة وأنهم سيجدون درباً للخلاص، في حين أنّ تلك الفترة التي يفترض أنها مؤقتة تبدأ بالاستطالة، وتتخذ أشكالاً أكثر قهراً وإيذاء.

قصر المؤامرات

”فضل الله“ سائق عربة الأموات ينقل عدداً من الجثث إلى المقبرة، تشاء المصادفات أن يتأخّر عن مواعده، وينشأ لديه فضول بالتعرّف إلى وجوه الموتى الذين ينقلهم بعربته إلى مئاوهم الأخير في مقبرة الغرباء، وتكون الصدمة في اكتشافه أنّ هناك جثة ما تزال تحتفظ بخيط من الحياة، تتنفس في صقيع البرّاد، فيستعين بصديقه السوداني الدكتور ”مكي الفكي“ الذي يهبّ لمساعدته ومعاينة الجثة التي تعود لخدمة إثيوبية، وتطبيبها بالتعاون مع مساعدته الفلبينية ”آن“ التي كان على علاقة حبّ معها.

يتمكّن الطبيب من معالجة الإثيوبية ”روز“ التي تكون لها مأساتها الكبرى بدورها، فهي الخادمة المخالفة التي تعرّضت لابتزاز تجار البشر وسمسارة الخدم، وتعرّضت للاغتصاب من قبل الرجل الذي قام بتشغيلها عنده، شوّه جسدها، قطع حلمة صدرها، وهي بدورها انتقمته منه بطريقة الخاصة وأفقدته فحولته المرضية التي كان يباهي بها.

يعتاد ”فضل الله“ على ”روز“ في بيته، يتعلق بها، يصل إلى درجة لا يتخيّل معها رحيلها، وحين يحاول مساعدتها على الرحيل يغيّر رأيه ويطلب منها الزواج، ويتأمل بطريقة للخروج من الوضع المزري الذي يجده نفسه و”روز“ عالقين فيه، ويكون ذلك مدخلاً للبحث عن مخارج من متاهة الرعب والضياع القاهرة.

فاضلاني



في الجهة الأخرى هناك ”الصادق سليمان“ الذي يعمل في قصر عائد لأحد الشيوخ، اسمه ”أبو طلال“، يشير إلى أنّه ادعى المشيخة بعد عمله في قصر أميريّ، تعلّم فيه فنون الابتزاز وأعمالاً خارجة عن القانون، يمارس شهوته الغرائبية المتطرّفة، يوقف قصره لكيد المؤامرات، يعدّ ولائم فحش وفجور، يدعو إليها عدداً من أصدقائه ومقن يؤذ الإيقاع بهم وابتزازهم، يصمّم قصره كأنّه يصمّم مستعمرة عقاب لعقاله، هناك سجن قاس في دهاليزه وأقبيته يعاقب فيه من يخالف أوامره، يسلبهم راحتهم وأموالهم وحتى حياتهم.

هناك كذلك السوداني ”أكرم“ العامل في مكتب إعلامي لدى أحد المتاجرين بالدين، يرصد من خلاله الفساد الذي يغرق فيه عدد من أولئك الذين يعتبرون أنفسهم دعاة، وكيف أنهم يدفعون الشباب للتطرّف والقيام بأعمال إرهابية، ويحشون أدمغتهم بشعارات برّاقة وأوهام فردوسية، بحيث يجعلونهم يستعذبون الانتحار ابتغاء نعيم متخيّل، يكون ”أبو البراء السوداني“ مثلاً للشابّ المغرّر به، المدفوع إلى احتراف كراهية الذات والآخر.

تحضر شخصيات أخرى تكمل مشهد الدمار والرعب والجنون، هناك حارس المقبرة اليمني، وهناك شخوص من جنسيات مختلفة يبرزون في واقع البؤس ذاك،

يتحرّكون في فضاء العتمة المفروضة عليهم، يهربون من زمنهم ومكانهم، يبحثون عن المال من جهة وعن الخلاص من جهة أخرى، وكأنّهم ارتضوا بقاءهم مخالفين أو تحت رحمة كفلاء ظالمين، فتراهم ينتقمون من واقعهم بطريقة شرسة، يمعنون في الفساد والإفساد.

مستنقع المتاجرة

يرسم الصويم ضحايا يتحرّكون في دائرة الخوف والقمع والقهر في نظام اجتماعي ظالم وفي ظلّ ترابيّات مقرّفة، بحيث يشعر أحدهم بالتفوّق على الآخر بعبوديته، وكأنّ مقياس القيم انقلب رأساً على عقب، يكون مدعو الفضيلة وحزاسها الوهميون أعداء الحياة، يبيحون لأنفسهم المحظورات ولا يعدمون استحداث فتاوى تشرعن لهم جرائمهم بحقّ غيرهم، مثلاً حارس المشفى يتحرّش بالمرمّضة الفلبينية ”آن“ ويكمن لها وللدكتور ”مكي“ ليوقع بهما، يحاول ابتزازها لكنّه يفشل، فيختار درباً آخر للانتقام، بذريعة الحفاظ على قيم المجتمع وتعاليم الدين.

تنساعد الأحداث بوتيرة عنيفة، يتنقل الأبطال من مأساة إلى أخرى، يسترقون لحظات متعة من وسط النيران التي تحاصرهم، يتمزّدون على قيودهم، يقرّرون خوض مغامرتهم الأخيرة إلى حرّيتهم بعيداً عن قصور هي أشبه بقبور لهم، يحاولون شراء أملهم بحياة قادمة والتخلّص من حياة العبودية المضنية، يخطّطون لغدهم في فضاء آخروعالم مختلف.

المفارقة المريرة تكمن في أنّ عربة الأموات تصبح وسيلة للحياة، إذ تكون وسيلة لنقل الشخصيات الساعية إلى حرّيتها إلى خارج الحدود، يتمّ تزوير أوراق تشير إلى موتهم، وأنّ العربة تنقلهم إلى مسقط رأسهم على الحدود السعودية اليمنية، ليهربوا منها إلى اليمن ومنها إلى السودان، يكون التدرّب على التكفّن والتماوت وتحقّل برد العربة وخوض تجربة الموت بحثاً عن الحياة.

يرمز الصويم من خلال شخصية الغراب إلى واقع التطير والشؤم، وهو إذ يستحضر الغراب كشخصية موازية في العمل، يستعين برمز تراثي وواقعي، فالغراب الذي يكون نذير الشؤم ورسول المآسي والشرو، يتحوّل تارة إلى صديق صدوق للشخصيات في عنتمتها ووحشتها، وتارة أخرى إلى ناصح، وربّما إلى مستنطق لدواخلها وكاشف لأسرارها الدفينة وأحاديثها التي تسرّ بها لنفسها، أو تخشى من البوح بها حتى لنفسها. تتشابه أجواء قصر الشيخ في رواية الصويم مع أجواء رواية ”ترمي بشرر..“ للسعودي عبده خال، وبخاصة من جهة إحياء حفلات الفحش والمجون والشذوذ فيها، ولعبة الإيقاع بالخصوم والإثابة والمعاقبة، والانتقام التالي، وكأنّ القصور تتشابه في ظلمها أو تعتيماً على عقابها وتبقيهم أسرى ورهائن بطريقة محدّثة.

تكون رحلة شخصيات الصويم صورة محدّثة لرحلة ”رجال في الشمس“ للفلسطيني غسان كنفاني (1936-1972)، ومأساة اجتياز الحدود أملاً بحياة أخرى، لكن الصويم يبقي شخصياته نزيلة العربة، ولا يحدّد لهم أيّ نهاية، يضع نهاية للأحداث وهي ما تزال في أوجها، وكأنّه يبقي الباب موارباً أمام جزء تالي من الرواية التي يمكن تخيل مصائر أبطالها الذين يرتحلون في مختلف الاتجاهات باحثين عن أنفسهم وغدهم ودروبهم الخاصة.

يمكن توصيف ”عربة الأموات“ بأنّها رواية غضب ونقمة على واقع ظالم قاهر، وعلى نظام الكفالة الذي يستغلّه بعضهم لجعله وسيلة لعبودية تتنافى مع روح العصر الحديث، حيث البشر أرقام في مستنقع المتاجرة، يتمّ استرخاصهم وبيعهم وشراؤهم، واسترقاقهم بطريقة شنيعة، لتبذد آمالهم بالخراء والمستقبل الرغيد، وتتحوّل إلى مساعٍ للخروج من تلك القيود والحظوة بحزيتهم المنشودة بعد امتهان وإذلال وتقييد.

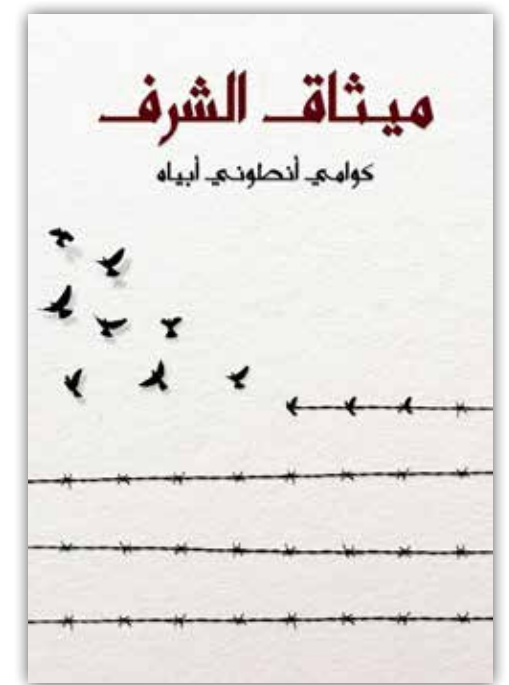
كاتب من سوريا مقيم في ادنبرة

كيف تحدث الثورات الأخلاقية عبر التاريخ

”ميثاق الشرف“ للأمريكي كوامي

أنطوني أبياه

مهيار أيوب



يتساءل الأمريكي كوامي أنطوني أبياه في مقدمة كتابه ”ميثاق الشرف.. كيف تحدث الثورات الأخلاقية“ ما الذي يتسنى لنا أن نعرفه عن الأخلاقيات من خلال البحث في الثورات الأخلاقية؟ ليذكر أن ما ساقه إلى طرح هذا السؤال هو أن المؤرخين والفلاسفة اكتشفوا الكثير عن العلم من خلال الدراسة المتأنية للثورات العلمية.

يجد أبياه أن نمو المعرفة العلمية أدى إلى تفجر ثورة هائلة في مجال التكنولوجيا، وينوه إلى أن الروح المحركة للعلم لم يكن هدفها تغيير وجه العالم وإنما فهمه. ويشير من ناحية أخرى إلى أن الأخلاقيات، كما أكد إيمانويل كانط، هي في الأساس ذات طبيعة عملية؛ فربما كان لما نفكر فيه أو نشعر به أهمية من الناحية الأخلاقية، إلا أن الأخلاقيات، في صميمها، تدور حول ما نفعله. يقسم أبياه كتابه (منشورات هنداي في القاهرة، ترجمة رضوى محمد قطيط) إلى خمسة فصول هي: اندثار المباراة، تحرير الأقدام الصينية، القضاء على الاسترقاق على جانبي الأطلسي، حروب على المرأة، دروس وموروثات. ويرتحل من بريطانيا إلى الصين، يم يعود أدراجه إلى العالم على جانبي الأطلسي، بحثا عن دور الشرف في ثلاث ثورات أخلاقية اندلعت في الماضي، في مسعى لتعميق الفهم للأبعاد المتعددة للشرف. قضية مصيرية:

درس أبياه عددا من الثورات الأخلاقية، بحثا عما يمكن تعلمه منها. وسرعان ما لاحظ أن الحالات المتباينة التي تأملها، سواء كانت انهيار المباراة في إنكلترا، أو التخلي عن عادة ربط أقدام الفتيات لدى الصينيين، أو نهاية العبودية على جانبي الأطلسي، يجمعها بعض السمات غير المتوقعة.

يعد أبياه الشرف قضية مصيرية أغفلتها الفلسفة الأخلاقية الحديثة، ويطالب بمكانة خاصة للشرف في الأفكار حول ماهية الحياة الإنسانية الناجحة. ويعتقد أن إحدى طرق البدء في فهم أهمية الشرف بالنسبة لمبادئ الأخلاق هي إدراك الصلات التي تربط بين الشرف والاحترام. ويجد أن الاحترام واحترام الذات كلاهما فضائل إنسانية بالغة مساعدة على العيش الطيب.

يعتقد كذلك أن من شأن الاهتمام بقضية الشرف أن يساعد المرء في التعامل كما ينبغي مع الآخرين، وأن يستغل حياته أفضل استغلال. ويرى أنه قد حان الوقت لتعاد للشرف مكانته في الفلسفة. كما يرى أن الوقائع التاريخية التي يعرضها في كتابه تضرب الأمثال للسمات المختلفة للشرف عبر الأزمنة والأمكنة، وتتيح لنا فرصة استكشافها. وتساعد كل واحدة من هذه الوقائع على إضافة عنصر جديد للصورة ككل.

يقول إن اندثار المباراة وتحرير الأقدام الصينية والقضاء على الاسترقاق على جانبي الأطلسي، ليست ثلاث حكايات منفصلة ذات طبيعة محلية، بل هي خيوط نسيج حكاية إنسانية واحدة؛ حكاية تهم من هم الشرق والغرب.

وقد تضي كل بقعة صبغتها الخاصة على موضوع الشرف. يذكر أنه هدفه ليس محاولة فهم أناس آخرين، أو أزمنة أخرى، أو أماكن أخرى فحسب، بل يسعى أيضا إلى محاولة تسليط الضوء على الحياة المعاصرة. ويهدف أيضاً إلى شرح مفهوم الشرف حتى يتسنى لنا إدراك أهميته المستمرة في حياة كل واحد منا. كما يهدف تحديداً إلى استغلال الدروس المستفادة من الماضي لمواجهة واحدة من أخطر المشكلات التي تطرحها قضية الشرف في العالم المعاصر؛ ألا وهي قتل النساء والفتيات باسم الشرف. وتراه ينتقل في الفصل الرابع إلى باكستان في محاولة لفهم واحد من جوانب الشرف القاتمة ومواجهتها. يسلط الضوء على باكستان، وينوه إلى أنها ليست المكان الوحيد على سطح الكرة الأرضية الذي ترتكب فيه جرائم قتل باسم الشرف. الخزي والعار:

يتساءل ما الذي نقصده بالشرف؟ ويجب أن الفيلسوف ستيفن داروال ميز مؤخرا بين طريقتين مختلفتين في الأساس لاحترام شخص ما. الطريقة الأولى، التي أطلق عليها اسم الاحترام التقييمي تعني أن يقوم المرء بإصدار حكم إيجابي لصالح شخص ما وفقا لمعيار معين، والأخرى الاحترام الإقراري، يقر على أساسها حقه.

يلفت إلى أن من المهم استيعاب أنه على الرغم من أن الشرف استحقاق للاحترام، وأن الخزي يأتي بفقدان هذا الحق، فإن أي شخص يتمتع بالاحترام يعنيه قبل كل شيء أن يكون أهلاً لهذا الاحترام، قبل أن ينال هذا الاحترام. ويجد أن الشخص يشعر بالخزي عندما يقصر في التزامه بمعايير ميثاق الشرف؛ وأنه يشعر بهذا الخزي أيضا سواء عرف الناس بتقصيره هذا أم لا. وتراه يعزف الخزي بأنه الشعور المناسب لسلوك مناف للشرف. ويجد أنه نتيجة لهذا الرابط بين الشرف والخزي، فإن إحدى طرق التعبير عن ليس أهلا للشرف هي نعتة

بالوقاحة أو قلة الحياء. يجزم أبياه أن منظومة الشرف من شأنها أن تضع المرء في موضع الفسائلة حتى إذا لم يقترب ذنبا أو لم يقترب أحد خطأ في حقه. ويؤكد أن الشرف ليس بالأمر الشخصي فحسب، وأن شرف المرء يرتبط ارتباطا وثيقا بجوانب من الهوية يستقي منها عضويته في فئة اجتماعية ما بطرق عديدة. كما يعتقد أن الهوية الجماعية ترسم ملامح الشرف الشخصي؛ لأن احترام شخص ما أو ازدراءه هو نتاج طريقة تفكير المرء بصفته عضوا ينتمي إلى فئات اجتماعية مختلفة. وعليه فإن الهوية تستمد أهميتها من دورها في تحديد ما تفرضه مبادئ الشرف من متطلبات.

ينوه إلى أن الطبقة الاجتماعية تلعب دورا أساسيا هي الأخرى. ففي إنكلترا في القرن الثامن عشر، كانت مبادئ الشرف تلزم الرجال أبناء الطبقات الراقية بقبول التحدي في مبارزة إذا ما صدر عن سيد نبيل. أما في الصين في القرن التاسع عشر، فكانت مبادئ الشرف الخاصة بها تلزم النساء من بنات الطبقات الراقية بربط أقدامهن. وفي كلتا الحالتين، كان ما تنص عليه مبادئ الشرف من سلوكيات منوطا بالمكانة الاجتماعية والجنس؛ كما أن طريقة التعامل مع الطرف الآخر كانت متوقفة على هويته بدوره.

هل من تغييرات مُستشرقة؟ يتساءل ما إن كان بالإمكان استشراف تغييرات في مفهوم الشرف لدى من يقتلون النساء باسم الشرف في باكستان وغيرها من الأماكن التي يتم قتل النساء فيها تحت هذا القناع. ويعتقد أن ما حدث في الثورات الاجتماعية السابقة لم يكن تغييرا طرأ على المعتقدات الأخلاقية بقدر ما كان ثورة شهدتها الممارسات؛ ثورة لعب الشرف فيها دورا محوريًا. ويؤكد أنه لم يكن الجديد هو الحجج الأخلاقية، بل كان الجديد هو الرغبة في الانصياع لهذه الحجج. كما يؤكد اختلاف الدور الذي اضطلع به الشرف في

الثورات الأخلاقية الثلاث، وأدرك أنه ثمة أكثر من آلية تربط بين الشرف والتطور الأخلاقي. يؤكد أبياه أن العنصر الأساسي في هذه الحالات كافة هو أنه كان لا مفر من تغيير مبادئ الشرف إذا كان لتلك الممارسات أن تختفي. أما السمة الثانية المشتركة فهي أن ميثاق الشرف قد واجهته تحديات أخلاقية ودينية قبل اندلاع الثورة بكثير، وأخيرا تجتمع الحالات الثلاث كلها في أنه مع نهاية الثورة، كان الشرف قد جُئِدَ بنجاح لينضم إلى الأخلاق.

يتحدث عن الشرف كوسيلة لتحفيز الجنود في الجيوش. ويجد أن هناك سبباً آخر وراء تفضيل الشرف على القانون باعتباره آلية من آليات تحفيز الجنود. ويعتقد أن التوضيحات الأكثر فائدة في الحروب هي من النوع الذي يتطلب أن تتحمل المخاطر، والتي تعني الإقدام على أفعال هي بلغة الجنود زائدة عن المطلوب؛ أي أفعال محبة على الصعيد الأخلاقي، ولكنها تتطلب بذل النفيس والغالي لدرجة لا تجعلها لازمة على المستوى الأخلاقي.

يرى أبياه أن من شأن فهم المغزى من الأخلاق أن يمنع الجندي من أن يعتدي على الكرامة الإنسانية لسجنائه، ومن شأنه أيضا أن يجعله يستنكر تصرفات من يقدم على مثل هذا الاعتداء. ولكن لا بد من حس الشرف حتى يتخطى الجندي مرحلة فعل الصواب والتنديد بالخطأ ليصل إلى مرحلة الإصرار على فعل شيء ما عندما يُقدم من هم حوله على أفعال خبيثة، ولا بد من حس الشرف حتى يتسنى للمرء الشعور بأنه صار متورطا بأفعال أقدم عليها آخرون.

يشار إلى أن كوامي أنطوني أبياه هو عضو في الأكاديمية الأمريكية للفنون والآداب، وهو أستاذ الفلسفة بجامعة ”لورنس إس روكفلر“ وفي مركز القيم الإنسانية بجامعة برينستون، كما يشغل منصب رئيس مركز ”بن أمريكيان سترر“.

كاتب من سوريا مقيم في لندن

نسق التمثلات وعنف التأويل

رواية "ابن القبطية" لوليد علاء الدين

سعيد الشفاج



في 184 صفحة وعشرين فصلاً تغوص رواية "ابن القبطية" للكاتب المصري وليد علاء الدين الصادرة في مايو 2016 عن دار الكتب خان بالقاهرة، في تفاصيل حكاية بطل ملحني وُلد من رحم متعدد، إنه يوسف بطل حياة زاخرة بالمعاناة والهواجس.

البداية عبارة عن تقرير طبي يشخص فيه الطبيب حالة رجل مصاب بشزوفرينيا متقدمة مصحوبة بالتوهمات الاضطهادية والعظيمة. التقرير يشد انتباه القارئ ويجره إلى معين أسئلة تحفيزية مشكلة لتقنية سرديّة (سيرة ذاتية لمريض) هي محض اختيار الكاتب.

مبدأ الحكاية غرس على مقاس المأتم، يوسف يفقد الأمل الأخير في حبيبة خرجت من رحم الولادة على يديه واستقبلها ذات مخاض وها هي تُزفّ لرجل بكرش ومحفظة نقود ممتلئة. فرح وحشيش، ضحك مكتوم، سكر لنسيان «أمل» في ليلة دخلتها.

السارد في الحكاية ينتقم من الأحداث عبر لغة زاخرة بالعنف والواقعية، تذكرنا بسيما صلاح أبو سيف. يوسف جُزب احتراف الموسيقى واشتغل في مجمع سيحي كبير وحلم بأن يصبح كاتبًا كبيرًا فهو صاحب موهبة خارقة ودليله الكراسية الزرقاء التي يسكب فيها أفكارًا في شكل هلاوس، يطارده منصور زوج أمل في حله وترحاله، تضايقه فكرة زواجهما فتتحول إلى كابوس في اليقظة وفي جلسات الحشيش إلى أن يلتقي بفتاة يهودية اسمها «راحيل»، هنا ستنحو القصة منحى آخر، عندما تدعوه راحيل إلى صفقة باسم الأديان، راحيل بعنفوانها وجمالها، تتوسل إليه بأن يتبادل الحب كي تحصل منه على نطفة متعددة الأجناس، طفلة جميلة هي مزيج من الديانات الكتابية الثلاث.

تتربص حكاية ابن القبطية بتفاصيل الأحداث الصغيرة، بالأفكار المتصارعة داخل شخص واحد، التي تقع بين الداخل المكتوم بالرغبات والطموحات، والخارج/الواقع الذي يحبل بالحقائق الفرة، ويبقى حلم راحيل يطوف بالرواية إلى آخرها. أحيانًا تفسح الحكاية خيوط الماضي عبر استذكار استعادي لماضي الأب والأم والجدة، وراحيل هي حكاية داخل الحكاية، باندفاعها وعقلها المعجون باللاهوت ورحمها الذي يشبه أرضا جدهاء ويوسف هو من سيسقيها، تريد أن تؤكد لنفسها أنها قادرة على محو الاختلاف في الواحد، وتدخل مع البطل في حوارات حجاجية وإغرائية من أجل بلوغ منتهى أحلامها «أريد لرحمي الموسوي، أن يستقبل طفلة من نطفة تشكلت من صلب محمدي في رحم مريمي» (الرواية ص 74).

تخلو الحكاية من أحداث ومنعرجات فهي سباحة عميقة داخل الشخصيات واستغوار التفاصيل الدقيقة التي تعج بها، حتى إنه يمكن التشكيك في الجنس الروائي

الذي اختاره وليد علاء الدين، إنها تكاد تكون رواية شخوص تسبح في فلك بطل أساسي، تنجذب تارة وتتباع تارة أخرى، وهذا ما سأحاول الوقوف عند بعض ملامحه.

الشخصية الإشكالية

إن قوة الجذب الحكائي لدى وليد علاء الدين في «ابن القبطية» هو أنك تشعر أن الأحداث تدور بداخلك وأنت تعرف هاته الشخوص وربما تجزم أنك التقيتها ذات مرة، فهو يعطيك إحساسًا بالتجدد والتمدد معًا.

«ابن القبطية» عمل يتميز، إلى جانب الإمتاع المرافق لك طيلة رحلة القراءة، بأفائه الجمالية، يتداخل فيها أنا/القارئ بالشخصية الروائية (يوسف).

من مبدأ الحكاية يصدمك التقرير الطبي الذي يعطينا ملمحًا أساسيًا عن بطل ملحني يكاد يختلط بالأسطورة «يوسف ابن يعقوب من راحيل التي أحبها ولذلك فقد أحبه، أنت ابن المحبة يا يوسف» (الرواية ص 86).

اختيار الاسم في حد ذاته أولى الإشكاليات، والذي يحيلنا على سيدنا يوسف النبي ومحنة الإغواء التي عاشها مع زليخة ومع إخوته ومع سنوات عجاف.

إن هذا الانشداد نحو الاستعارة التاريخية يعبر عن رغبة السارد في إعطاء الحكيم ضمانة ما، تحقق له الاستمرار وفي نفس الوقت تمنحه فريدة إبداعية خاصة، إذا حاولنا تصنيف الشخصيات في الرواية سوف نختار بين التصنيفات الكلاسيكية للنقد الأدبي والتي تطفئ على التحليل النقدي للعديد من الروايات، فلا يمكن أن نجزم بتواجد شخصيات رئيسية وأخرى ثانوية إذا استثنينا البطل، لأن كل شخصية تعتبر أساسية في الحكيم، وتعتبر آراء لوكاش واسعة في هذا المنحى، أقصد المنحى الكلاسيكي حسب ما جاء به الناقد المغربي حسن بحراوي. لكن ألا يمكن النظر إلى شخصية يوسف وراحيل كوجود

إشكالي، ليس فقط «من حيث هي فعالية فكرية منتجة للمعرفة والخطاب والرموز بل هي وجود بنيوي أيضا يتداخل فيه النفسي المعرفي المجتمعي والثقافي» (بنية النص الروائي، حسن بحراوي، المركز الثقافي العربي ببيروت، ص 209).

استطاع السارد/البطل أن يضع خريطة شاملة عن نفسه وعن علاقته بالآخرين وبالحكاية معًا، معتمدًا على تقنية تحليلية دقيقة للكاتب:

- يوسف: شاب وسيم، مثقف، حالم، يعشق الحشيش، مضطرب، تنتابه حالات جنون، يعشق الرقص، مساره يؤدي به إلى الجامودية، شرقي، بدوي، مسلم.

- راحيل: فتاة في غاية الجمال، مثقفة، متعلمة، متحررة، لا تؤمن بالأديان بل بدين واحد، تريد أن تحبل، صبورة، مجادلة من الطراز الرفيع، قادمة من ثقافة مختلفة.

- الآخرون: يتقاطعون حسب قوة وضعف التأثير، لكن لكل واحد موقعه في المتن الحكائي، والملاحظ أن كلهم يتقاسمون مع يوسف البطولة وفقًا لشبكة العلاقات التالية:

- الطبيب: معالج
- منصور: منافس وحقير
- أمل: الحلم والحب المغتصب
- الأم: التوازن والحب والأمان
- منذر وجورج : الصراع والجذب في اتجاهين متناقضين
- الحاج سعد: وسيط
- الأصدقاء: الأنس والصخب والحشيش
- الشيخ ضباب: الرمز والولي والغامض والمنقذ

إذا ذهبنا مع التحليل البنيوي والذي يتجاوز التحليل النفسي وينظر إلى الشخصيات كمجموعة من العوامل «منهج غريماس» وإذا ذهبنا مع تحليل بروب للوظيفة «عمل شخصية محددة من وجهة معناها داخل سيرورة الحكيم» (المرأة و الكتابة، رشيدة بن مسعود، ص 100)، فإننا سنعتبر أن شخصية يوسف لها وظائف محددة مع

شخصية راحيل ومع الشخوص الفلكية الأخرى ونجمل هاته العوامل الإشكالية في: - صدمة «أمل» تحوله إلى كائن نائر متمرد. - كراهيته لمنصور هي كراهية لنمط اقتصادي جشع ومشوّه.

- رفضه نطفة راحيل بحجة ما تدعيه بخلق الإنسان الكامل.

- الكتابة في الكراسية الزرقاء هي حل لمواجهة الجنون.

تبرز شخصية يوسف كنسق إشكالي مبني على غياب الوعي وحضوره، الإرادة واللاإرادة، فهو يعيش بين عالمين، عالم تمثله وبناه من خلال قناعاته التي تجسد معنى التصادم، ولعل رمزية الحشيش هي اختيار التواجد في اللامكان، فهو كائن هروبي، سلبي في اتخاذ قراراته، حتى وهو في ذروة الإثارة الجنسية عمل على تجميد حواسه، بل تعتبر شخصية أمل وراحيل سببًا لضياعه «تتنازع رأسي ذاكرتان، امرأتان، واحدة أضعتها والأخرى أضاعتي» (الرواية ص 117) إن فانجذب أخيرًا لعوامل التوازن لديه وهي: الرقص- الحلم- الحشيش- الكراسية الزرقاء.

النسق الديني وعنف التأويل

تبنّي حكاية «ابن القبطية» على مفهوم العقيدة والأديان، وهذا يتضح من خلال ثلاث شخصيات محورية: الأم (مسيحية)، الأب (مسلم)، يوسف (مسلم)، راحيل (يهودية).

هذا الاختيار لم يكن اعتباطيًا بل هو نسق لاستنباط المفاهيم والتصورات العامة حول الإسلام كدين شمولي في علاقته باليهودية والمسيحية، راحيل تحاول التخلص من فكرة الانفصام العقدي للإنسان وتعترف بأنه لا يوجد إلا دين واحد هو الذي دعا إليه الأنبياء كلهم، لذا اشتدت رغبتها في امتداد يجمع الأعراق الثلاثة «ننقدهم يا يوسف» (الرواية ص 100).

وعبر فصول الرواية تتوالى حوارات راحيل مع يوسف في محاولة لإقناعه بفكرة الإخصاب الديني وإعادة تأويل



سليم لشمولية التفكير وعدم الإقصاء باسم الجنة أو النار، راحيل بدورها كانت ضحية صراع بين أبيها وأمها: (الأم: أغنية هافا ناجيلا) راحيل (الأب: رقصة بولكا) إذن تتوضح لنا رؤية الكاتب بأن العنف يأخذ منحى داخليا وآخر خارجيا، العنف يبدأ من تصور إقصائي للآخر: داخلي: أب وأم راحيل/ أب وأم يوسف خارجي: رحيل ضد يوسف/ منذر ضد جورج/ يوسف ضد الملتحي

إن النسق الأسري يؤثر في النسق الاجتماعي وغياب تربية دينية سليمة تولّد العنف والإقصاء بل الإرهاب بشكل عام، إن فصول الرواية مخيال وتمثلات عن دين شمولي يللم شتات الفكر العقدي «تخيّل معي، سوف تكون رحما يجمع الديانات الإبراهيمية الثلاث» (الرواية ص 67)، لكن يوسف مستعد بأن يضحي بالمهنة التي تعب من أجل الحصول عليها مقابل ألا يتخلّى عن قناعاته العقدية، وحتى لا يسقط مدرجًا في دماء الخطيئة التي تسكن عقله، تعيد راحيل هندسة النسق الديني عبر حفريات تاريخية في مسار يعقوب وعلاقته بأبنائه مستعينة بالنص القرآني «سورة البقرة الآية 132» وباللاهوت الذي درسته ثم بتجربتها المريرة التي عاشتها مع أمها وأبيها.

إن وليد علاء الدين لم يسع فقط إلى استحضار التصور القرآني للدين بل عمل من خلال حواريات وظفها على البحث عن صيغة متقاربة ومشتركة بين الديانات الثلاث وهذا المشترك جاء على لسان بطلته راحيل «... و لكن إذا كنت استمعت لي جيدا فإن الإسلام هو كل عمل بنية الخير، وكل فعل يدفع الشر، لم يُعَدّ الله ناره لغير المسلمين، إنما أعدها للأشرار لكن جهز جنته لكل من أتى الله بقلب سليم» (الرواية ص 95).

جماليات الحكى تحبل رواية «ابن القبطية» بأبعاد جمالية

متنوعة، بالاشتغال الرصين على اللغة وما تزخر به من دلالات، إنها رواية إشكاليات وأفكار متوهجة قابلة للانفجار، مع تشويق مضمن داخل التفاصيل، فهي تستمد عنفوانها من عناصر عدة تتلاحم فيما بينها كي تشكل للقارئ متعة التلقي النصي عبر خيوط فنية تتشابك أحيانا وتنفك حيناً آخر، وأقف عند بعضها:

أ - شعرية السرد: باعتماد لغة تصويرية بمسحة شاعرية، أو باستحضار قصائد وأزجال معينة مثل «كان صوتها مازال محلقا في جوّ الغرفة» (الرواية ص 95)، «أنت القروي الأخير، أنت سلالة الطمي في زمن التصحر» (الرواية ص 99)، «رُفرت شفتاك بضحكة تشبه الفراشة» (الرواية ص 129)، «يصحون على اندلاع النار في توبيجات الزهور على اختمار الحريق المنساب على أغصان نباتاتهن الغضة» (الرواية ص 144).

ب - التنويع في الحوار: حيث تحضر الحوارات إما ذات النفس الطويل أو المختزل أو عبارة عن مونولوجات.

ج - الفلاش باك: يستند السرد على هذه التقنية عبر تقطيع زمني متداخل بين الماضي والحاضر، فيصبح الزمن الغابر جزءاً من الحاضر، فيستعيد البطل ذكريات عدة: ولادة أمل/خلاف الجدة مع الأب والأم/قصة النبي يعقوب/الحملة الفرنسية..

د - الغرائبي: البعد الغرائبي يتجلّى في شخصية «ضباب»، الولي الذي طرد ببركة دخانه فرنسا النابليونية، ثم «عرنوس» المحارب الذي جاء بالخبر من أتون المعركة، وتحضر شخصية ضباب كذلك كبعد ضرائحي تلجأ إليه أم يوسف لدفع جنون الرقص عن ابنها. البعد الغرائبي دائماً غير قابل للتصديق، مثير للجدل، مذهل «ولكنهم لما رأوا ما لم تصدقه أعينهم، نهلوا، وتداخل عليهم الأمر». (الرواية ص 167).

هـ - الرمزية: هل يمكن أن نقول إن وليد

علاء الدين معجب بالأسلوب الرمزي للمذاهب التعبيرية والدادائية والسريالية في القرن العشرين؟ إلى جانب البعد الواقعي للرواية فقد تفوق الكاتب في استعمال الرمز كانتقال من المرئي إلى اللامرئي، يقول محسن عطية «غاية الفنان الرمزي هي الإحياء بـ(الدهشة و العاطفة) بعقد الرابطة بين المرئي و اللامرئي تلك غاية الرمز» (الفن وعالم الرمز، محسن عطية، دار المعارف، مصر ص 101).

الرقص: (المرئي: حركة جسدية) (اللامرئي: عملية توازن وبحث عن الذات) الريح: (المرئي: ظاهرة طبيعية) (اللامرئي: قوة دينامية - حاملة لروح الصحراء) الرمال: (المرئي: مكونات تضاريسية) (اللامرئي: رمز للفحولة - الرجل المخصب) الطمي: (المرئي: مزيج من التراب والماء) (اللامرئي: رمز للرخاوة - الأنثى المخصبة) إن اللغة هي ثوب المعاني وقد عمل الكاتب على إغناء الرواية مستعينا بالرمز اللغوي، بواسطة تحويل ما هو مرئي إلى لامرئي، فما يبدو ظاهرياً رقضاً هو ليس إلا محاولة لإيجاد تناغم بين الروح والجسد، بين الحلم والواقع ونلاحظ أن البطل بقي وفيّاً لبدأوته الأولى فاستعان بمعجم طبيعي، والريح تغدو كائناً يتحرك، يغير ملامح الناس ويسيطر على مصائرهم، أما الرمال فهي رمز للذكورة والطمي رمز للأنوثة، سالب وموجب.

تعتبر رواية «ابن القبطية» عملاً مدروساً و متناً حكاثياً متكامل الأنساق، إشكاليّاً في تناوله، مقلّقا، ومتعباً في العديد من فصوله، جميلاً في لغته وتصويره ووصفه للذات الإنسانية وعلاقاتها بمحيطها السوسيو ثقافي العام.

إنها رواية عابرة للقارات في انتظار ترجمات إلى لغات أخرى، إنها تبقى نصّاً أدبيّاً في غاية الغراء وفي قمة الإمتاع.

كاتب من المغرب



«سلفنة» الأذهان

في كتاب «فسيفساء الإسلام» يبين اللبناني سليمان مراد أستاذ تاريخ الإسلام وحضارته بماساشوست لمحاورة الأمريكي بييري أندرسن أستاذ التاريخ وعلم الاجتماع بكاليفورنيا أن الإسلام ليس واحدا بل متعدد، إذ انقسم منذ ظهوره إلى مذاهب ونحل، مع ما يتبع ذلك من تباين الشعائر، وكيف أن المسلمين بعد صدمة الاستعمار زهدوا في عمومهم في اعتبار الدين حلا لمشاكلهم التنموية والاقتصادية، فأصبح دينهم معتدلا يمارسونه ممارسة أقرب إلى التقاليد دون تعصب ولا تزمّت، ولكن الأعوام الأخيرة شهدت بروز السلفية الوهابية التي تريد أن تفرض نفسها كمثال للإسلام الحق، وما داعش إلا صورة منها، حتى بات المسلمون وغير المسلمين يعتقدون أن الأمر كذلك. هذا «النجاح» يفسره الباحث بانصراف المعتدلين إلى ما يفيدهم في حياتهم العملية، وكثرة العراقيل التي تمنع القلة المستنيرة من الإصلاح، فهم عادة ما ينعتون بأعداء الإسلام، والمتواطئين مع الغرب. رغم أن الغرب نفسه لا يعيرهم اهتماما لكونهم في نظره أقلية.

العلاقات المتوترة داخل البيت

بعد نجاح روايتها الأولى «في حديقة الغول»، صدرت للكاتبة المغربية ليلي سليمان رواية جديدة بعنوان «أغنية حلوة» تطرح فيها مشكلة من مشاكل الحياة العصرية، عبر تصوير العلاقات المتوترة بين زوجين عربيين من جه وبين مربية فرنسية يلجأ إليها لرعاية طفليهما من جهة ثانية، بعد أن قررت الزوجة استئناف عملها بمكتب محاماة. والطريف أنها وضعية مقلوبة في بلد اعتاد أن يكون فيه أهله المشغلين الأمرين، والعرب المهاجرون الشغاليين المأمورين، من خلال الوصف الدقيق للزوجين والمربية لويّز، هذه الشخصية المذهلة والغامضة في الوقت نفسه، تتكشف للقارئ صورة عن عصرنا ومفهومه للحب والواجب الأسري والتربية، وعلاقات الهيمنة والمال والأفكار الطبقيّة المسبقة وصراع الثقافات، مع التركيز على التبعية التي سوف تصيب الطرفين، حتى ما عاد أحد يستطيع التخلي عن الآخر حتى حصول المأساة.

مواطنون من الدرجة الثانية

عرف مجيد شرفي، الذي رأى النور عام 1962 بإحدى ضواحي مدينة تولوز، كمؤلف أغاني لفرقة «زبدة» وأحد

مغنيها، ثم كمغني وممثل، قبل أن ينتقل إلى الكتابة ليروي واقع الحياة في ضواحي المدن الفرنسية كما في عمليه السابقين «دفتر عائلي» و«الجلد». في روايته الجديدة «جانبي الغولي» (نسبة إلى الاسم القديم لفرنسا) التي دخلت القائمة الأولى لجائزة غونكور، جانب من سيرته الذاتية، عن نجاحه المدرسي الذي شكل نشازا في حي يعتبر إخفاق أبناء المهاجرين قاعدة، عن آماله عقب وصول الاشتراكي فرنسوا ميثران إلى الحكم، وخيباته بعد أن كشفت التجربة عن هباء أو يكاد، وبالتالي خيبات جيل كامل كان يعقد الأمل على الاشتراكيين لتغيير واقع الضواحي البائس. بأسلوب يجمع بين الجد والهزل، يطرح الكاتب مسألة الهوية وعجز الجمهورية عن إدماج أبنائها، وعن إقحامهم سوق الشغل، فضلا عن الميز الذي لا يزال قائما حتى اليوم، في التعامل مع أبناء المهاجرين واعتبارهم مواطنين من الدرجة الثانية.

متاعب العمل الثاني

«بيست سيلر» أو «الكتاب الأكثر مبيعا» هو عنوان الرواية الثانية للكاتب والصحافي المغربي رضا دليل، وبطلها روائي ينال الشهرة والمجد عن رواية أولى، فينصرف عن الكتابة ليغنم ما يأتي من وراء هذه العمل الذي جعل منه نجما بارزا في سماء الدار البيضاء، حيث تتعدد الدعوات وترتفع المبيعات وتنهال المكاسب، وفي ظنه أن ذلك سيدوم إلى ما لا نهاية، ولكن بعد مضي أعوام يخفت نجمه ويلتفت النقاد إلى سواه، فيضطر إلى الجلوس لإبداع عمل ثان. هذا العمل الثاني سيستعصي عليه، وسيلقي نفسه عاجزا أمام الصفحة البيضاء، لا يدري ما يكتب. وبما أنه قد أصبح في الأثناء رب أسرة، فقد صار يشعر أن المخرج الوحيد بالنسبة إليه هو «بيست سيلر» وإلا فالإفلاس على الأبواب. الرواية يمكن أن تقرأ كسيرة ذاتية، فالكاتب صمت أيضا بعد عمل روائي أول، قبل إنجازه هذا العمل الذي

نال جائزة لاغاردير التقديرية هذا العام، ويمكن أن تقرأ كنقد اجتماعي لواقع مدينة عملاقة مليئة بالمناقضات.

الحنين في بلد غريب

«أحجار في جيبي» للجزائرية كوثر أديمي رواية ثانية بعد «قفا الآخرين» تسرد قصة امرأة في الثلاثين تعيش وتعمل في باريس، وبرغم ما حولها من مغريات كانت غالبا ما تجلس على مقعد جنب امرأة مشردة تقبل أحيانا الحديث إليها، عن الحب وآلامه، فيما كانت المرأة الشابة تعد أحجارا في جيبيها، وتتوارد مع العدّ خاطرات تدور في ذهنها، والتزامات لا بدّ من أدائها. كتلك التي ترغمها على الجلوس إلى مكتب وهي تتصنع السعادة في بلد غريب، أو الردّ على مكالمات لا تنتهي من أمها التي تخشى عنوسة ابنتها البعيدة، أو العودة إلى موطنها لحضور زواج أختها مع صورة أولئك الذين يغادرون أوطانهم ولا يعودون. ولكن أعسرهما، وأكثرها حضورا في نفسها حد الهوس، هو قبول الغياب الفادح لأصدقاء الطفولة، والتمرد الدائم ضد سلطة جائرة، والحنين الممض إلى مدينتها، الجزائر العاصمة، بألوانها الزاهية وأصواتها التي تعشي الأبصار.

الارتحال إلى الصحراء وتقاليدها

جديد مبارك ولد ببيروك الموريتاني المسكون بقصص الصحراء رواية بعنوان «طبل الدموع» عن فتاة يغريها أحدهم ثم يهجرها بعد قضاء وطره، فترغمها أمها على ترك وليدها ومغادرة القرية لاتقاء الفضيحة. تحمل ريحانة في رحيلها طبل القبيلة السحري، هذا الطبل الذي ما كان له أن يغادر القرية ولا أن يدنس، عسى أن يحميها من الشرور، وتعد نفسها بالعودة إلى ابنها طال الزمان أم قصر. في رحلتها تروي حكايتها الماضية والراهنة، فتتمازج معاناتها بتواتر الفصول، ويتخذ الكاتب تلك الرحلة مطية لوصف الحياة في الصحراء، وعيشة القبائل

خارج مضارب البدو القديمة، وكذلك تصوير العادات والتقاليد التي لا تزال سائدة في موريتانيا، كالاسترقاق مثلا. إذ تبدو ريحانة، الهاربة من القرية والقبيلة، باتجاه المدينة، كامرأة تحررت من قيد، هو الإنجاب خارج الزواج، إلى قيد آخر، هو العهر داخل المدينة، الذي يلحق الكاتب ألا مفر منه لامرأة وحيدة، ليس لها من حام يحميها.

التاريخ بين الحتمية والاحتمال

ماذا كان يحدث لو جرى التاريخ أو الحياة مجرى آخر؟ ما نسميه التفكير ضد الوقائعي يتخلل النقاش بعفوية ويغذي فرضيات عن إمكانيات ماض لم تتحقق أو وقائع مستقبل لم تقع. نجد ذلك في الأدب مثلما نجده في التأملات السياسية. ماذا كان يحدث لو أن أنف كليوباترا كان أقصر، ولو أن نابليون لم ينهزم في واترلو...؟ في كتاب طريف يجمع بين المعرفة والخيال المستند إلى معطيات تاريخية ثابتة عنوانه «لأجل تاريخ الممكنات» يحلل كتنان دوليرموز الأستاذ المحاضر بجامعة باريس 13، المتخصص في التاريخ الاجتماعي والثقافي للقرن التاسع عشر، وببير سنغرافيلو أستاذ التاريخ المعاصر بالسربون المتخصص في تاريخ الاستعمار في القرنين التاسع عشر والعشرين، الاستعمال ضد الوقائعي، سواء في الأعمال الأدبية أو في الفرضيات الجدلية، للإحاطة بظروف استعمالها استعمالا ملائما في العلوم الاجتماعية، والوقوف على رهانات السببية والحقيقة، والعلاقات بين التاريخ والأدب التخيلي، بين الحتمية والاحتمال.

مودع الأسرار

جديد الكاتبة والصحافية التونسية المهاجرة فوزية الزوراي رواية بعنوان «جسد أُمّي»، بمقدمة دبجها الكاتب الجزائري بوعلام صنصال. تبدأ الرواية منذ أن وقفت الساردة عند رأس أمها وهي مسجاة على سرير بالمستشفى، عارية «أي



نهاية الدين أم عودة الديني

أبو بكر العيادي

منذ أشهر والجدل قائم في الأوساط الفكرية بفرنسا حول تنامي الراديكالية: هل ما نشهده هو راديكالية الإسلام أم أسلمة الراديكالية؟ هل هو نزوع الإسلام من جهة التنظير والمراس نحو راديكالية ذات صلة بتاريخه، كما يقول جيل كيبل، أم أن الجهاديين "نيهيليون" انخرطوا في راديكالية سياسية طبعوها تجوُّزاً بطابع الإسلام؟ ومع تصاعد النبرة الهووية في خطاب السياسيين للتشديد على الجذور المسيحية لفرنسا، برز جدل آخر حول حضور الدين في بلد علماني فصل منذ أكثر من قرن بين الدين والدولة: هل يمثل ذلك عودة الديني أم توسلا بالديني لأغراض سياسية؟ فيما يرى آخرون أن الحديث عن عودة الأديان لا يصح، لأن الأديان لم تزل، حتى في البلدان الغربية المتقدمة، فرغم "قتل الرب"، لم يزل هذا الرب حاضرا ولو على المستوى الفردي، ولم يفتأ الدين على مز الأحقاب يؤدي وظائف اجتماعية تعجز المؤسسات الحديثة عن النهوض بها على الوجه المرضي، بل ثمة من يعتبر العلمانية ديانة هي أيضا، فيما يذهب غيره إلى القول



من

الذاتية ذات الطابع الروحي لا تأخذ بتأثا شكل حركة سياسية. أما الأصولية فهي مشروع سياسي ذو منطلقات ثورية، يهدف إلى إعادة تنصيب الدين في السلطة، وتنظيم حياة الناس، كما هو الشأن في الإسلام، الذي تمثله رمزيا العودة إلى الشريعة، كقانون يشمل مختلف نواحي الحياة المشتركة. فهو إذن مشروع مجتمعي راديكالي، وإن كان يختلف عن التوتاليتارية كما عرفها القرن العشرون، ولكنه مشروع محكوم عليه بالفشل، لأنه لا يمثل بديلا للحدثة، بل إنه سيدخل فيها رغما عنه ولو على أعقابها.

أما الهندي سنجاي سوبراهمانيام، أستاذ التاريخ الشامل بالكوليج دو فرانس، فله رأي آخر.

أولا، أن مسألة "عودة الديني" التي تثار

ثقافي يثير ردة فعل عنيفة لرصيد ديني بصد التفتت، ولكنه حاضر بما يكفي لإعادة لملمته وحشده، وخاصة في العالم الإسلامي، حيث توجد ضغينة في الوعي الجمعي تجاه وضعية ملتبسة. فالإسلام بالنسبة إلى معتنقيه هو الأفضل والأسمى ولكنهم خضعوا للغرب عبر الاستعمار، ولا يزالون يخضعون له اقتصاديا. وهذا لا يطابق الوعي الديني الذي يحمله المسلمون عن موقعهم في هذا التاريخ المقدس، ومن ثمة كانت غاية الأصولية الإسلامية العودة إلى الدين بحثا عن أسباب قوة تمكّنهم من الصمود أمام الغرب ولم لا قهره. أما المجتمعات الأوروبية فتقع، لأسباب تاريخية، في طليعة الخروج من الدين، ما يجعلها الأولى بالتألم من هذا النقص، لا سيما على المستوى الفردي، ولكنّ المساعي

القائلين بالخروج من الديني الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي مارسيل غوشيه، ففي رأيه أن الدين نظم على مَرّ العصور حياة المجتمعات، ثم جاءت الحدثة لتبتكر أنساقا فكرية ومعرفية وتقنية تنوب عنه في تنظيم المجتمع، وتمهّد شيئا فشيئا للخروج من الديني. والخروج من الديني لا يقتصر على المجتمعات الغربية وحدها بل يشمل العالم كله، فهو المقصد النهائي للعولمة، التي تعتبر في نظره تغريبا ثقافيا للعالم تحت ملامح علمية وتقنية واقتصادية، ناتجة بدورها عن خروج الغرب من الدين، ما يجعل انتشارها يفرض على كافة المجتمعات قطيعة مع التنظيم الديني للعالم. ولا نستغرب، يقول غوشيه، أن تعايش الحدثة في بعض الظروف كعدوان

يمكن أن «يصور» الواقع بكيفية شفافة ومناسبة. وإن كان ثمة سبل أخرى أمام المواطنين كي يكونوا ممثلين ويظهروا علانية إمكانات طبيعة الرابط التمثيلي، وهي آفاق جديدة تُدرج التمثيلية تحت علامة إعادة التصوير بدل إحالتها على استحالة تصور مشترك لا يني ينفلت.

الآداب والفنون صورة عن جمال العالم

جان ستاروبنسكي هو كاتب وناقد وفيلسوف ما انفك يطرح قضايا يلتقي فيها الأدب والفن بالتنظير والتأمل الفلسفي. في كتابه الجديد «جمال العالم»، الذي يمسح ما يزيد عن ألف وثلاثمائة صفحة، يبدو ستاروبنسكي قارئنا فطنا يتقن الجمع بين دقة الوصف وعمق التحليل، وهو يستكشف مناطق جديدة، غير تلك التي عهدناها في عصر الأنوار أو في تاريخ الأفكار الطبية، بل هي مناطق الشعر والفن التشكيلي والموسيقى، ربات إلهام ثلاث تشكل عنده حلقة لم يفارقها أبدا. يحوي الكتاب نحو مائة دراسة كتبها طوال ستين عاما يستشف من خلالها القارئ كيف أن الآداب والفنون تعكس جمال العالم، والناقد بوصفه قارئنا ومشاهدا ومستمعا، يحتفي بمكونات ذلك الجمال، وهذا ليس غريبا على كاتب جعل النقد شكلا من أشكال الفن، عبر هوسه، واختياراته المنهجية، وحرصه على الوضوح والمشاركة. والكاتب إذ يحرص على إظهار ما في الآداب والفنون من جمال إنما يقدم شهادة عن دماثة الوجود الإنساني في مواجهة قوى التدمير، وذلك هو الدرس الذي ما انفك ستاروبنسكي يلقيه على البشرية جمعاء في سائر مؤلفاته.

كاتب من لبنان مقيم في ليدز- بريطانيا

قاموس جديد عن المتوسط

«قاموس البحر الأبيض المتوسط» عمل ضخم صدر عن دار آكت سود تحت إشراف متخصصين هم ديونيجي ألبيرا وماريلين كريفيو ومحمد الطوزي، ويتنظر أن يصدر في طبعته العربية في غضون الشهور القادمة عن مؤسسة الملك عبر العزيز بالدار البيضاء. وهو خلاصة أشغال حديثة تركزت على المعارف والمناطق والذاكرة والأعلام والممارسات داخل فضاء بالغ الثراء والتعقيد، وجمعت بين العلوم الإنسانية والاجتماعية، وحقوق النظر العلمي الراهن. الكتاب يطرح موضوعا المتوسط في إطاره الجغرافي والثقافي والتاريخي، ويستكشف مختلف أوجهه، من الخصائص الجامعة إلى عوامل القطيعة المتواترة. هذا القاموس لا يحمل صبغة قاموسية بل غاية واضعیه أن يكون وسيلة عمل ومحمل للتفكير والتأمل، سواء من طرف الطلاب والباحثين، أو من قبل العاملين في الحقول الثقافية والاقتصادية والسياسية، وحتى من طرف القراء الذين يهمهم مستقبل الفضاء المتوسطي.

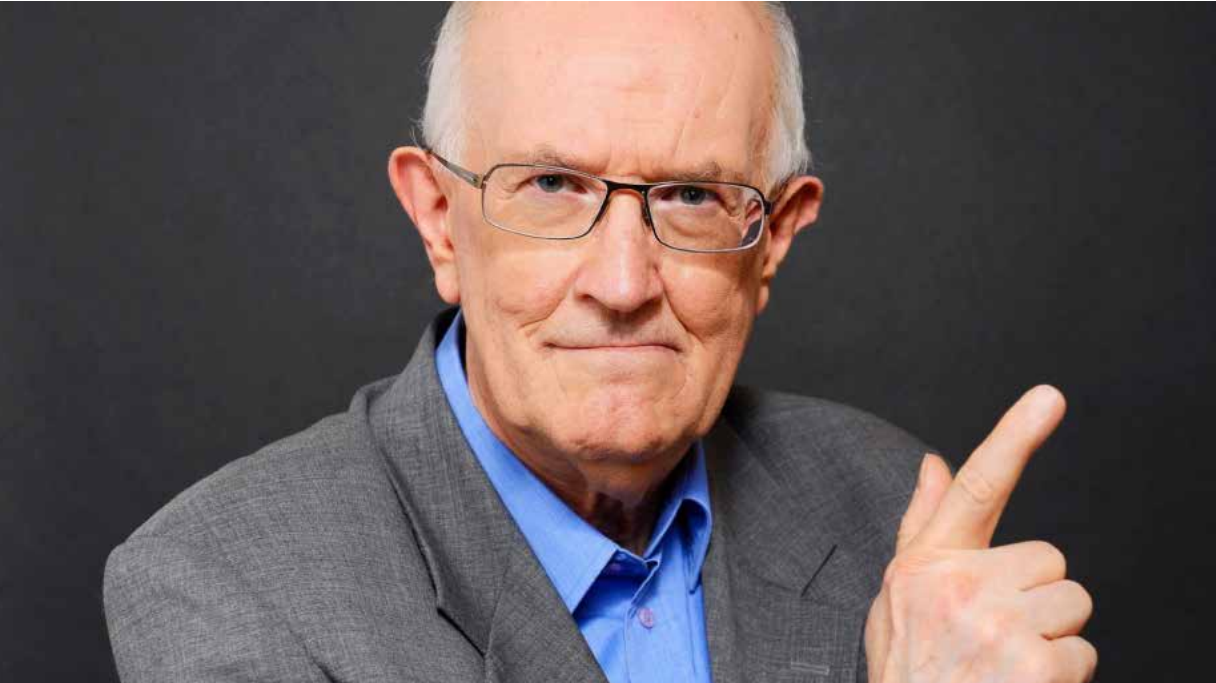
إمكانات التمثيل السياسي

«المرأة والخشبة» كتاب جديد للفيلسوفة الفرنسية ميريام ريفو دالون، تعارض فيه المقاربة التي تقصر مفهوم التمثيل على بعدها التشريعي السياسي، وتعود إلى مصدرين أوليين: الرسم والمسرح، لتسائل الكيفية التي يشتغل بها بشكل خفي هذان العنصران داخل الجدل القائم حول التمثيل السياسي، في قصوره وعدم وتلاؤمه، وتكتشف أن اضطرابات التمثيل السياسي الحديث مرتبطة بطبيعة «كائننا المشترك»، لأن ما يكون متصلا، لا يمكن أن يمنح نفسه بطريقة مفارقة في عدم الالتقاء مع النفس وتجربة الانفصال. ومن ثمة فمن الوهم التفكير بأن التمثيل

مكشوفة الشعر» حسب التقاليد البربرية، لتحفر في تاريخها المخفي، وهو تاريخ القبيلة كلها، بوصف المرأة مودع الأسرار وحافظة الذاكرة الجمعية، بفضلها تظل روابط القبيلة ملتحمة. وتكشف للقارئ أن خلف الغنائية التي تمجد الشرق وألوانه وعطوره وحليه وديباجه، وتشدو بأضوائه وصفاء سمائه، مآسي كبرى تعيشها النساء، المشدودات إلى تقاليد العصور القديمة، في جو يعقب بروائح البخور وصدى الأهازيج، ويتجاور في أرجائه الأحياء والأموات، التمايم والحروز، مثلما تكتشف في النهاية أن يامنة، أمها، كانت متمردة على طريقتها، تعيش عيشة غير التي يظنها كل من حولها، بمن فيهم زوجها وبناتها.

النقاش كأسلوب حياة

هذان عنوان كتاب جديد للفيلسوف المغربي علي بنمخلوف، يبين فيه أن النقاش يصل الناس بعضهم ببعض عن طريق الكلام. وهذا الرابط يمر عبر الصوت والنفس والنظرة ووتيرة الصمت والحركات. ويستشهد بمونتاني الذي كان يقول عن التهاور والتناقش: «نحن بصد كيفة القول، لا مادة القول». وفي رأي الكاتب أن النقاش ليس استدلالا، بل هو كلام في طور الحركة، وليس حكمة جاهزة بقدر ما هو أسلوب حياة. وعلى غرار مونتاني أيضا يستكشف الكاتب الثراء الكامن في الانعطافات والاستطرادات والكلام المتقطع الذي يوقظ الأذهان. ويستقري الأدب، من فلوبيير إلى سان سيمون ولويس كارول، في نقاش داخلي صامت، مع المؤلف الذي اندثر، والكتاب الذي بين يديه، أو الذي يرقد جنبه، ليستخلص في النهاية أن في النقاش مخاطر، خطر العلاقة التي قد تربط المرء بهذا أو ذاك، وخطر المجهول الذي يحملنا إليه ذلك النقاش، الفكري بالأساس.



مارسيل غوشيه



فنان دولاركوا

مع حقوق الإنسان (كما جاء في تقرير لفرنسا باروان أحد وزراء جاك شيراك بعنوان "من أجل لائكية جديدة" عام 2003) أي أن العلمانية الآن لم تعد ترفع ضد الكاثوليكية بل ضد الإسلام، بمناسبة وبغير مناسبة، حتى ليخال المرء أنها ديانة تخشى المزاحمة.

وصفوة القول أن الدين سواء عاد أو لم يعد، فإن اتخاذه علاجاً هو أشد من الداء، والذين يستعملونه لا يعرفون ما يصنعون. فالدين وإن كان "أفيون الشعوب" كما قال ماركس، يمكن أيضاً أن يعتبر "عن احتجاج ضد البؤس الواقعي" حسب عبارة ميشيل فوكو، و"روح عالم بلا قلب"، كما استخلص من الثورة الإيرانية، وكما ينطبق على واقع الجاليات المسلمة في فرنسا، ولكن توسّله بالعنف ينقله إلى مجال السياسة. يقول عالم الأديان الألماني يان أسمان "العنف ينتمي إلى حقل السياسة، لا الدين، والديانة التي تتخذ العنف تبقى جامدة في إطار المجال السياسي، وتخطئ وظيفتها الحق

كاتب من تونس مقيم في باريس

أن وُضعت أساساً لتأمين حرية الضمير، صارت تهدد بأن تنقلب سلاحاً لحسم الجدل، وحتى حضره. لقد ألغى قانون الفصل بين الدين والدولة عند إقراره في 9 ديسمبر 1905 الاتفاقية (كونكوردا) التي ضمنت البعض من الحقوق للكاثوليكين، ووضع حذا لعداء الدولة للكنيسة، مع التأكيد على "حرية المعتقد" و"حق ممارسة الشعائر" في إطار "نظام عام" ديمقراطي، دون أن يتضمن عبارة "لائكية"، ولكنه اتخذ على مرّ السنين وجهة أخرى، فجري الحديث عن "الجمهورية اللائكية" وجذورها المسيحية، وكاثوليكية ثقافية منزوعة من بعدها الإيماني كعنصر أساس للهوية الفرنسية. مثلما كانت حركة العمل الفرنسي اليمينية تجعل المسيحية الهווية مرجعيتها وجدارها الرمزي ضد مواطنين أقلّ فرنسية من سواهم فيما تزعم، أي أولئك الذين أخذ المسلمون اليوم مكانهم. وتعددت تأويلات العلمانية بين خطاب اليسار، وخطاب اليمين "غير المعقد" بعبارة ساركوزي، واليمين المتطرف بقيادة مارين لوبان، حتى باتت في نظر بعضهم تتعارض

ذلك أن استقلالية الوعي، وحرية التفكير، والأنوار، ونهاية الوصاية التكنولوجية، واستقلال السياسي، وكل تلك الأشياء المكتسبة بعسر، تجعلنا جافلين نافرين. بالنسبة إلى الفكر الفلسفي، كان يلزم جهد كبير لمرافقة النكوص التاريخي للمؤسسة الدينية وتراجعها الاجتماعي البطيء لبلوغ المعجزة غير المكتملة للمجتمع الحديث. وباسم الثاني، نتساءل عما يتيح هذه العودة المزعومة، إصرار الأشكال الدينية القديمة، أو بروز أشكال غير مسبوقة، بعضها غريب عن تشكل الغرب، ولكن قوّته تسائل المجتمعات الغربية بعمق. وهي ظاهرة تكذب الأفكار المسبقة التي ترتكز عليها السردية السيرداتية الكبرى للحدث. هذه السردية التي وصفها الفيلسوف تشارلز تايلور في "العصر العلماني" بكونها تاريخاً بالطرح، أي أن الحداثة تنتمي والدين ينحسر، فإن تبقى شيء من الدين فمعناه أننا لسنا حداثيين حقاً، أو أننا لا نريد أن نكون فعلاً كذلك.

بقيت اللائكية، هذه التي تخاض حولها الآن حروب أيديولوجية حامية الوطيس، فبعد

في الوقت نفسه، مع الحرص الدائم على احترام المسافة بينهما. فكيف يمكن في ظل هذا الاختلال، يقول مؤرخ الثقافات الهندي، أن تُدار العلاقات بين الجاليات المختلفة في الهند، ويُحترم الفصل الضروري بين المدني والديني؟ وفي رأيه أن ما يقترحه غوشيه ليس سوى مسلك خاص بالمغامرة الديمقراطية في الغرب. حتى هذا المسلك يضعه الفيلسوف فنان دولوكروا، الأستاذ المحاضر بالمعهد التطبيقي للدراسات العليا بباريس والمتخصص في كيركيغارد، موضع مساءلة، فهو يستغرب من الحديث عن "عودة الديني" والحال أن الديمقراطيات المعاصرة لم تستطع التحرر من مفاهيمه. ويستشهد بمقولة نيتشه، مستكشف "الإلحاد غير الأمين" والقاتل بموت الرب "ألا يزال يجري دم رجل دين في عروقنا؟"، والسبب في رأيه تصوران مرتبطان ببعضهما بعضاً وإن كانا غير متماثلين. باسم الأول نزعج من انتهاكات الديني للحقل السياسي، والحنين الفقهي السياسي والمطالبة الثيوقراطية العنيفة.

حسبه أن يكون محايداً ثقافياً ودينياً كي يتمتع بالمصعد الاجتماعي. بينما ظلت العلمانية على الطريقة الفرنسية، بجعلها الدين محصوراً في المجال الفردي، تعيش على الشك، إذ ترى في الأجنبي حضان طروادة، وفي المهاجرين تهديداً أصولياً ظلامياً. ثانياً، أن المجتمع الأميركي الذي يدين بما جاء في دستور الآباء المؤسسين من كونه أمة بروتستانتية، يشهد ظهور ديانات جديدة أهمهما الديانة الكاثوليكية للشعوب ذات اللغة الأسبانية، المتحدثين من أميركا الوسطى ومن أميركا الجنوبية، وهي شعوب عميقة الإيمان في عمومها، متمسكة بإقامة شعائرها، ولا تساورها فكره ترك الدين أو الخروج منه.

ثالثاً، أن النظر إلى المسألة الدينية من هذه الزاوية يكاد لا ينطبق إلا على أوروبا، فلكي يقع الفصل بين الكنائس والدولة، ينبغي أن تكون ثمة كنيسة وأن تتشكل الدولة على ضوءها، والعكس صحيح. ولكن الهندوسية مثلاً ليست لها كنيسة، ما يجعل السلطة في الهند تعيش داخل الدين وخارجه

منذ عشرين سنة يقصد بها الإسلام أساساً، ولا تجادل بمثل هذه الحدة إلا في فرنسا. ففي الولايات المتحدة، لا يكاد يوجد مثل هذا الخوف من ممارسة المسلمين شعائهم، برغم بعض الأحداث العنيفة، وما يشغل الأميركيين بالدرجة الأولى هو عداء الإسلاميين وبعض الدول الإسلامية لبلادهم وتهديدهم لمصالحها، وهذا لا يستلزم منهم غير ردّ سياسي قبل شيء. أمّا في أوروبا فالموقف من الإسلام يختلف من بلد إلى آخر. ففي فرنسا، تعكس ردود الأفعال المعادية للإسلام خوفاً من المستعقرين القدامى، الذين يقال إنهم يهددون القيم الوطنية، ما يعيد إلى الواقع الصراع السابق في بلدان شمال أفريقيا. مثل هذا الشعور موجود أيضاً في بريطانيا، ولكن معالجته يشّرها البعد الجغرافي للمستعمرات القديمة، إذ يمكن للأجانب أن يجهروا باختلافهم من جهة الثقافة واللباس والتقاليد، والترقي الاجتماعي لا يأخذ بعين الاعتبار ذلك التمييز البادي في العرق والهينة ما دام الفرد يحترم المؤسسات وطرق اشتغالها.



هيثم الزبيدي

ثقافة غربية ومنتجات تشرقية

ثمة

مشكلة كبيرة في التعامل مع الثقافة الغربية. فمهما حاولت البحث عن بدائل متاحة، فإنك تصطدم بقلة الخيارات. هناك كم هائل ومتنوع للنتاج الثقافي في الغرب، وخصوصا باللغة الإنكليزية، يضيق على المهتم خياراته مهما كان عازما على العثور على بدائل.

لنفترض جدلا أن مهتما عربيا أراد أن يكسر سيطرة المركزية الغربية على الثقافة في العالم. عليه ان يقرر مقاطعة الكتب الصادرة باللغات الأوروبية وأن يتوقف عن مشاهدة أفلام هوليوود ومسلسلاتها وأن يقطع موسيقى البوب وأن يعتبر السينما والمسرح في أوروبا نتاجا يرتبط بذكريات الاستعمار. عليه أن يهمل اللغة الإنكليزية باعتبارها لغة غربية وليست لسان العالم اليوم. فما هي خياراته؟

ربما نضع النتاج القادم من افريقيا جانبا باعتباره يعاني من أزمات تشبه أزمات الثقافة العربية. الخيارات القادمة من أفريقيا قليلة جدا. أول ما يخطر على الذهن هو الشرق البعيد: الصين واليابان وكوريا الجنوبية وبقية النور الآسيوية. ما سيسترعي انتباه المهتم هو فكرة الاستبدال الثقافي الديني التي اثرت بشكل كبير على الثقافة القادمة من اندونيسيا وماليزيا مثلا. فخلال ربع القرن الماضي حلت ثقافة اسلامية شرق أوسطية بدلا من ثقافات تلك البلاد وتراجع الإنتاج الثقافي فيها إلى درجة انه اصبح ظللا لمشهد صعود التدين في الشرق الأوسط.

بلاد الفيض الإنتاجي التقني والصناعي والعمراني، في الصين واليابان وكوريا الجنوبية، تستطيع ان ترسل لك كل شهر هاتفا جديدا بتقنيات عالية وسلعا لا أول لها ولا آخر من تلفزيونات وسيارات وصواميل. لكن كم فيلما صينيا وصلنا، وماذا كانت نوعية هذه الأفلام؟ نتذكر جيدا أفلام الاساطير المبهرة والتي يقفز فيها الأبطال ويرمون الخناجر فتصيب بأدق من طلقات البنادق. ألوان مذهلة وملابس نظيفة وفتيات بوجوه أشبه بما نتخيله من وجوه الملائكة. وينتهي الأمر. تشاهد فيلما أو فيلمين منها وتكون قد شاهدت كل هذه الأفلام تقريبا. أفلامهم أشبه بنقوش المزهرية والسنادين واللوحات الفنية حيث البركة والقصب والسمة البرتقالية، تكرر في تكرر.

لا اعرف كم وصلنا من ادب صيني. لم يحرص الصينيون على ترجمة اعمالهم إلى العربية فاهتمامهم بما يصلهم من عوائد المبيعات وليس بنشر ثقافتهم. ما وصل إلى العربية كان ترجمات محدودة هي بالأصل ترجمة عن ترجمة لغة غربية.

شعر الهايكو الياباني صرعة دخلت عالم الثقافة العربية ومرت عليه مرور الكرام. تلفزيون سوني وراديو باناسونيك أهم بما لا تصح

معه المقارنة. موسيقى البوب اليابانية او الكورية هي نسخ رديئة عن البوب الغربي. تبدو تهريجا لأنها لا تنتمي إلى هدوء موسيقاهم التقليدية التي ما ان تسمعها حتى تتذكر ينابيع المياه والعصافير. هل يذكر من يقرأ هذا المقال اسما ادبيا كوريا واحدا؟

لعل الاستثناء هو ثقافة المانغا والانيمي اليابانية والتي تقدم الرسوم المتحركة والمجلات المصورة بسخاء إلى المتلقين. إنها ثقافة البطل غريندايزر.

نحن بالكاد نعرف شيئا عن تلك المجتمعات، فكيف بمتابعة ثقافتها. الإغراء الثاني هو الشرق الأوروبي، وروسيا تحديدا. هذه القوة الصاعدة عسكريا واقتصاديا لديها ثقافتها وسينماها وموسيقاها وتشكيلها. الاتحاد السوفييتي، الأب الروحي لروسيا اليوم التي تذكر بروسيا القيصرية، كان حريصا على نشر ثقافته كجزء من المشروع الأيديولوجي الماركسي. كان بوسعك الحصول على العشرات من الروايات لكتاب سوفيت بلا مقابل تقريبا من السوق او من المراكز الثقافية السوفييتية في العواصم العربية. أي محاولة للخروج عن النطاق الروائي كانت تصطدم بكتب بخطاب أيديولوجي لا يذكر إلا بالخطاب الديني: الشيوعية هي الحل. الأفلام كانت ملحمة. الغناء حماسي. الفن لغاية سياسية.

مشكلة النتاج الثقافي الروسي اليوم أنه امتداد للحقبة السوفييتية. فكما ان الميغ والسوخوي قد تم تصميمهما في مختبرات سوفيتية، فإن الروسي اليوم استبدل النزعة الماركسية الشيوعية في الثقافة بنزعة قومية روسية حاضرة بقوة في معظم النتاج الثقافي. ما يشذ عن القاعدة هو ذلك الذي يحاكي المواصفات الغربية فيصبح نسخة بصرية ونصية مدبلجة عن شيء يذكر بك فيلم فرنسي او كتاب ألماني. هل ثمة ضرورة للحديث عن تأثير الثقافة الهندية على العالم العربي؟ من لديه الصبر لأن يستكمل فيلما هنديا طويلا أو أن يستمر بسماع الغناء الهندي أو الرقص المصاحب له؟

ما نعرفه عن النتاج الثقافي التركي تلخصه المسلسلات التركية المدبلجة التي لا تنتهي والمقطوعات الموسيقية التي يسرقها ملحن عربي بين حين وآخر ليدمجها في فيديو كليب. هل ثمة من يريد ان يجرب كآبة المنتج الثقافي الإيراني؟

لا بد من الاعتراف ان كل ما كتب اعلاه فيه الكثير من التعميم، بل والإجحاف. ولكن نحن امام واقع يحتاج إلى ساعات وساعات من النتاج التلفزيوني وإلى أرفف تملأ بالكتب التي تحمل معنى وإلى شاشات سينما تروي قصصا اجتماعية وليس فقط دعاية قومية او مغامرات مع تنين آسيوي. لا مفر من التعميم.

كاتب من العراق مقيم في لندن